I DIALOGHI DI PLATONE

VOLGARIZZATI

I DIALOGHI

DI

PLATONE

NUOVAMENTE VOLGARIZZATI

DA

EUGENIO FERRAI

VOL. III.

DIALOGHI TEORETICI.

FEDRO CONVITO EUTIDEMO MENESSENO.

PADOVA
TIPOGRAFIA DEL SEMINARIO
1874

A

EMILIO EGGER

SOCIO DELL' INSTITUTO DI FRANCIA

PROFESSORE DI LETTERE GRECHE

ALLA SORBONA

IL VOLGARIZZATORE REVERENTE

C.

INDICE

DEL VOLUME TERZO

DIALOGHI TEORETICI

FEDRO

PROEMIO

AL FEDRO

I.

Col Fedro si apre il gran ciclo de' dialoghi teoretici, ne' quali son consegnate le alte dottrine platoniche; e con esso è insieme prenunziato l' insegnamento dell' Academia. Così abbiamo già nel nostro preambolo [1] fatto avvertito il lettore dell' alta importanza e dello speciale valore che ha il dialogo, a cui lo vogliamo ora avviare. Al che non meraviglierà, se spendiamo più lungo discorso; e perchè ordinato proceda, lo spartiamo in più capi: mostrando nel primo, quali avanzamenti fatto avesse la mente di Platone, allora che reduce dalle sue peregrinazioni, fermò stanza in Atene, ed aprì que' suoi convegni sapienti all' Academia. Nel secondo daremo un' analisi, quanto possiamo più diligente, del dialogo; alla quale seguiteranno la prosopografia del dialogo e le indagini intorno all' arte della composizione di esso. Da questo studio ci sarà agevole di passare alla critica del Fedro, qual è data da' precedenti espositori di Platone, ed alla determinazione degl' intendimenti che noi

(1) Vedi il preambolo del Volgarizzatore § XXXIV. pag. CXXXVII. del I. volume.

vi discopriamo, e delle attinenze ch' esso ha, nel nostro parere, con gli altri dialoghi.

Quello stesso dissenso che è tra gli espositori di Platone nell' assegnare al Fedro il suo proprio luogo nella serie delle scritture platoniche, sì che taluno abbia creduto dover muovere da esso l' ordinamento, ed altri lo ponga alla testa de' dialoghi d' un più maturo periodo scientifico e artistico dello scrittore; mentre fin tra gli antichi erasi diffusa credenza, che questo sia il primo in ordine di tempo tra' dialoghi di Platone (1), finisce per provarne manifestissimamente la grande impressione che 'l dialogo ha fatto negli studiosi del gran filosofo d' ogni tempo e d' ogni popolo. E chi ci abbia seguitato sin qui e dopo meditati i dialoghi che noi abbiamo soprannominato socratici e distinto in due categorie, secondo ragioni omai bastevolmente dichiarate, tolga a leggere il Fedro, s' accorgerà senza pena, come veramente una nuova serie di dialoghi incominci, pe' quali la dottrina socratica riesce trasformata onninamente. All' alto intelletto omai non basta più di abbracciare la vita dell' anima, egli comprende eziandio nella sua contemplazione filosofica la vita dell' universo e della natura; e a porre sì alto e sì ampio obbietto alla propria speculazione Platone è pervenuto per la lunga e faticosa via della dialettica.

Egli è per ciò a questo punto de' nostri studi platonici che torna tanto opportuno, quanto gradevole andar ricercando, come e per quali mezzi questo inalzamento del pensiero platonico siasi compiuto; ovvero, in altre parole, come sia venuta formandosi la mente platonica. Ricerca

(1) Diog. Laer. III. 38. λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον. Cf. il nostro preambolo § XX. pag. LXXVI. Vol. I.

piena di difficoltà, che ci astringe a rifare buona parte della vita di Platone; ma dalla quale non possiamo dispensarci per alcun modo, se il nostro libro abbia da sodisfare alle giuste esigenze d' un culto lettore.

Già un' altra volta abbiamo avuto occasione di dire, come noi riteniamo, siasi Platone tenuto sempre lontano dalla vita pubblica; le amare parole che qua e là si leggono nelle sue scritture contro gli ordinamenti politici della sua patria e l' aperta avversione ch' egli professa per ogni partecipazione a' pubblici negozi, ce ne fanno sicuri. Le cause di tale astensione, che taluno interpretò sinistramente, facendo di Platone un cittadino cattivo (1), vogliono ricercarsi, a mio credere, nelle condizioni tristissime della vita pubblica ateniese de' tempi ch' ebbe a viver Platone; nella parte a cui si trovò ascritto per le domestiche relazioni, per l' instituzione socratica e per l' indole dell' animo aristocratica; e finalmente nella impressione che in lui, giovine ancora, dovè far profondissima l' ingiusto fato di Socrate. Nel proemio al Carmide ci si è offerta occasione di definire le relazioni di sangue che legavano Platone a gli oligarchi, che fecero sì mala prova nel breve reggimento di loro parte. Che giudizio portasse Socrate della democrazia ateniese, volgente omai a vera oclocrazia, non è mestieri, sia ricordato; la preferenza sua per lo stato dorico, e d' altra parte le persecuzioni ch' ebbe a patire da gli oligarchi, e come in fine la sua stessa condanna fosse conseguenza di politici sospetti e d' odio partigiano, sono

(1) Niebhur nel Rhein. Museum I. B. S. 196. e nei Kl. historisch. Schriften S. 467. Contro il giudizio del filologo diplomatico Ferdin. Delbrück dettò una Vertheidigung Platon 's gegen einen Angriff auf seine Burgertugend. Bonn 1828. La via di mezzo tra l' accusa e l' apologia tenne il Ritter nella Gesch. der alten Philosophie II. B. S. 163.

tutte cose volgarmente note (1). Ora la intimità con un uomo che non salì il suggesto oratorio, se non a settant'anni passati e per trattare la sua propria causa (2); che una sola volta, essendogli toccate per turno le funzioni d'epistate, erasi trovato in relazione con l'assemblea popolare (3), e che finalmente cadde vittima degli odii di parte, dovè certamente alienarlo da ogni vaghezza di mettersi nella vita pubblica. Non già che Socrate sconsigliasse dall'attività pratica i suoi giovani amici, perchè sappiamo per accertati documenti, che quanto si studiava di raffrenare le ambizioni de' giovani immaturi, altrettanto era premuroso di spingere nel politico arringo quelli che riconoscesse, come appunto Carmide, forniti delle qualità necessarie ad assumere il reggimento dello stato (4). Ma l'amico e maestro provava a Platone col fatto suo proprio, quali frutti fossero a raccogliere dalla partecipazione alla vita politica. Anco negando fede alla VII. Epistola e non accettandola se non come una scrittura della scuola, di tempo probabilmente vicino alla vita di Platone, noi possiamo acco-

(1) Cf. Aesch. adv. Timarch. 71. § 173. Bekker pag. 169. Reiske. Aeliani V. Hist. III. 17. Σωκράτης δὲ τῇ μὲν Ἀθηναίων πολιτείᾳ οὐκ ἠρέσκετο, τυραννικὴν γὰρ καὶ μοναρχικὴν ἑώρα τὴν δημοκρατίαν οὖσαν. Nelle memorie socratiche ricerca specialmente I. 2. 9. e seg. De' moderni vedi il Fréret ne' Memoires de l'Academie des Inscriptions T. XLVII. pag. 233., il Wiggers, Socrates als Mensch, als Bürger und als Philosoph. Neustrelitz, 1811. S. 123. u. folg. e il nostro preambolo alla ediz. delle mem. socratiche. Prato 1865.

(2) Νῦν ἐγὼ πρῶτον ἐπὶ δικαστήριον ἀναβέβηκα, ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα. Apologia pag. 17. d.

(3) Nel famoso processo degli strateghi alle Arginusse. Cf. Senof. Ellenici I. 7. 15.; memorie socratiche I. 1. 18. IV. 4. 2. Plat. Apolog. pag. 32. b. Assioco pag. 368. d. e le parole che Socrate pronunzia nel Gorgia pag. 473. e. Vedi anche Ateneo V. 58. pag. 217. f.

(4) Vedi le memorie socratiche III. 7. 1. e altrove.

gliere la importante notizia ch' ella ci trasmise, abbia Platone a' suoi venticinque anni seguitato con vivo interessamento, come Glaucone il fratel suo, quel moto politico, onde congiunti ed amici della sua famiglia dettero il crollo all' ateniese democrazia con larga promessa di preparare alla patria, sotto 'l protettorato di Lacedemone, un' età felicissima; ma la triste piega che preser le cose, e la stessa persecuzione di Socrate durante il reggimento de' XXX. dovettero togliergli ogni illusione (1) che avesse potuto accorre nell' animo.. Nè la moderazione, cui parve studiasse la instaurata democrazia, poteva trarlo dal ritiro, al quale lo avevan probabilmente forzato le male prove fatte da gli uomini della sua parte. Chè ben per tempo ebbe a vedere violata, nella rinnovellata libertà, ogni legge nell' assassinio giudiziale del suo Socrate; pel quale gli si dovea fare aperto, quanto su lo spirito delle moltitudini possano il pregiudizio e la passione, e come la simpatia e l'antipatia personali siano dinanzi ad esso più eloquenti che non la voce del dritto e dell' innocenza.

Per questo luttuoso spettacolo del martirio di Socrate, che dovè fare nell' anima di Platone una sì profonda impressione, che sia prezzo dell' opera andarla investigando anco a noi, per ciò ch' ella ha avuto potentissimi effetti in tutta la direzione della vita e del pensiero di Platone, egli venne a trovarsi come ristretto e limitato a sè solo ed alla speculazione sua, per la quale doveva inalzarsi in una sfera più pura e di molto soprastante alla realtà, che non gli offeriva nulla con che potesse commisurarsi. E di questa volontaria solitudine, in cui il gran pensatore s' è

(1) 'Επιστολ. ζ. pag. 324. c. 325. Vedi anche il nostro proemio alle scritture apocrife sul principio del vol. VIII.

ritratto, e delle interiori disposizioni con le quali vi si è ritratto, ci sembra opportuno di offrire al lettore uno splendido documento nelle parole del Teeteto che qui diamo volgarizzate (1). Contrapponendo i sapienti a gli uomini della vita pratica e' ci dice, come questi, « sin da ragazzi ignorano la via che mena all'agora, nè sanno ove seggano i tribunali o il consiglio, o qual altra si voglia assemblea pubblica della città. Alle leggi e a' decreti pronunziati o scritti che siano, non volgon lo sguardo, nè danno attenzione. Studi di parte per salire al potere e convegni e cene e festini con suonatrici di flauto non vien loro in mente di praticare nemmeno per sogno. Qualcuno nasce in alto o in basso stato nella città; ovvero sovr' un altro piomba una qualche sciagura per colpa de' suoi autori, vuoi uomini o donne, egli tutto ciò ignora più ancora che non quante misure sia l'acqua del mare, come dice il proverbio. E tutto ciò per di più egli ignora fin d'ignorare; perch'egli se ne tiene lontano non già per acquistarsi buon nome, ma veramente perchè il suo corpo soltanto vive e passeggia per la città, mentre il pensiero suo, facendo di tutte queste cose qui picciol conto o nessuno e in gran dispregio avendole, per ogni dove trascorre, per misurare, secondo il detto di Pindaro, quanto sotterra e nell'estensione della terra si trova, levandosi poscia al cielo per contemplare le leggi degli astri, e da per tutto investigando la intima natura degli esseri per lo intiero universo, senza curarsi di ciò che gli sta più da presso ».

Ella è questa la disposizione dello spirito, nella quale possiamo accertatamente ritenere che dopo la morte di So-

(1) Non riferisco che un luogo brevissimo pag. 172. in fine e 173. Il lettore potrà ricercare il resto a suo luogo.

crate e probabilmente per la morte stessa di Socrate, Platone ha dato opera alla speculazione filosofica. E in questa disposizione medesima, quando il genio dell'arte s'è reso interprete del pensiero platonico, dovè intravedere Platone. Il Sanzio divino, il quale, nelle stanze vaticane, in quello stupendo tempio della sapienza antica che è la scuola d'Atene, raffigura Platone che, stringendo nella sinistra mano il Timeo, volge al cielo lo sguardo, mentre Aristotele tien gli occhi a terra, certamente se l'immaginò com'uomo ch'ebbe il mondo in dispetto e quasi uno spirito peregrino su questa terra, donde aspira a levarsi in isfere più pure (1). Nè questa interpretazione che l'arte ha dato per uno de' suoi più grandi maestri, adduco qui ad ornamento della povera mia scrittura; sì perch'ella ha un valore istorico altissimo che al lettore erudito non ha mestieri d'essere dimostrato. Per un antico questa separazione della vita dell'intelletto dalla vita politica ha ben altro valore che non ne' tempi moderni; e la tradizione platonica perpetuò nella vicenda de' secoli l'ammirazione che dovè destare dintorno a sè l'eupatrida dispregiatore di ciò che era ed è termine alle aspirazioni universali.

(1) Al dipinto del divin Raffaello s'inspirò il Goethe per dare in queste parole memorabili il carattere del nostro filosofo: «Plato verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr, um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder theilhaftig zu werden. Alles, was er äussert, bezicht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im Einzelnen von irdischen Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage». Goethe's Werke Bd. 53. S. 83.

Ma non vorremmo per questo che siam venuti dicendo, fossevi alcuno, il quale s' immaginasse, Platone sia stato studiatamente avverso alla democrazia e al popolo, in mezzo al quale era nato. Allora che nel Politico farà la classazione delle forme diverse de' reggimenti dello stato, anche alla democrazia darà luogo tra le buone costituzioni, dichiarando, che dove la sia degenerata, ella è ancora tra' mali ordinamenti di stato il più tollerabile (1); de' suoi Ateniesi ci dirà nelle Leggi, che quanti tra essi εἰσὶν ἀγαθοί, διαφερόντως εἰσὶ τοιοῦτοι (2); la memoria di Maratona scalda il cuore del filosofo come quello d' ogni miglior patriota, e d' altissime lodi onora i maratonomachi fondatori della indipendenza e della grandezza d' Atene (3). Dell' alta signoria di Pericle giudicò come uomo del tempo suo; nè certo gl' immediati successori del gran politico, pe' quali gli effetti del suo reggimento non apparivano quali a' posteri più remoti, potevano di lui portare il giudizio che a noi sarebbe gradito di leggerne, perchè al nostro conforme. Allo spirito di Platone, innamorato del Bene che perdura costante nell' alternarsi de' fenomeni, la democrazia ateniese non potea sodisfare a pieno. Quanto più grandi effetti ella aveva dato al suo primo nascere per la forza di quell' entusiasmo, onde tutti si facevano uguali, al fine di partecipare insieme al bene ed al male della comune esistenza; tanto più facilmente ella si mutò, appena cessato l' impulso che di tanti interessi aveva fatto un solo interesse comune, in un' arena d' egoismo contrastante e di pretensioni infinite; e quanto già prima ella aveva promosso lo sviluppo di tutte le forze

(1) Politico pag. 303. a.
(2) Leggi I. pag. 642. c.
(3) Leggi III. pag. 698. e seg. IV. pag. 707. b.

della umana vita, d'altrettanto ne fu accelerato l'esaurimento. Dinanzi a tale spettacolo non ci è difficile a intendere perchè Platone, come già Socrate, si sentisse piuttosto attratto al reggimento politico di Lacedemone che non a quello della sua propria patria; se là intravedesse un concetto di vita nazionale ellenica e da ogni partecipazione siasi astenuto alla vita pubblica del paese in cui aveva sortito il nascimento, per consacrarsi intieramente ed esclusivamente alla scienza ed alla filosofica speculazione.

Ma eziandio nel consacrare che fa Platone alla speculazione filosofica la sua grande attività intellettiva, la morte di Socrate apparisce come un decisivo momento. Già più volte ci si è data occasione di dimostrare, come la stessa disciplina socratica non avesse offerto nutrimento bastevole all'alto intelletto; e così la morte di lui fu nella vita di Platone come il segnale di quell'avviamento preparatorio e di quella laboriosa propedeutica onde uscì formata, nella maturità della vita, la sua dottrina. La morte di Socrate fu in fatti occasione a Platone di allontanarsi da Atene per rifugiarsi alla sorgente medesima di quelle teoriche che Socrate, com'è noto [1], raccomandava ben più che non le insegnasse egli stesso a' famigliari suoi. Fosse timore, come scrisser gli antichi [2], d'incontrare pur egli il medesimo fato, od anco solo l'aborrimento del luogo che in lui doveva destare tante rimembranze, a noi è impossibile di decidere; massimamente per ciò che non sappiamo nemmeno con qualche certezza, quanto tempo si fermasse ancora in

(1) Cf. Senof. mem. socr. I. 1. 13. IV. 7. 3.-5. A. Gell. N. At. XIV. 3.

(2) Diog. Laerz. II. 106. πρός τοῦτόν φησιν ὁ Ἑρμόδωρος ἀφικέσθαι Πλάτωνα καὶ τοὺς λοιποὺς φιλοσόφους μετὰ τὴν Σωκράτους τελευτήν, δείσαντας τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων. Dalla stessa fonte derivarono probabilissimamente le identiche attestazioni del Crisostomo e di Libanio.

Atene dopo il luttuoso avvenimento. Certo è solo ch' e' si ritrasse a Megara presso quell' Euclide, che il primo studiò a congiungere con le forme della dialettica eleatica la dottrina socratica del sapere; e così, strappatogli dalla violenza il maestro, il nostro giovine pensatore sarebbesi messo subito dentro lo studio delle essenziali condizioni della speculazione greca, alla quale già doveva averlo avviato Cratilo. Della teorica cognizione del sistema eraclitico pel magistero di Cratilo siamo accertati da copiosissime autorità; delle quali alcune vogliono fissarne la data, quando Socrate era ancora in vita, ed altre subito dopo la morte di lui; ma tutte queste autorità contrastanti perdono di peso, nel nostro giudizio, a fronte dell' autorità aristotelica che pone la conoscenza di Cratilo come anteriore a quella di Socrate, e quindi nella prima giovinezza di Platone (1). Di questa attestazione aristotelica noi avremo altra volta a far conto grandissimo: per ora ci basti di prenderla solo come un cenno fidato che l' antichità ci ha trasmesso su la prima educazione scientifica di Platone. A lato a Cratilo gli antichi biografi (2) pongono eziandio Ermogene che pur lo avrebbe avviato alla dottrina eleatica. Ma di costui noi sappiam troppo poco; e, come già disse molto assennatamente l' Hermann (3), prima d' accettarlo maestro di Platone nella più astrusa dottrina della filosofia antica, mestieri è di provare che questa scolorata

(1) Metaphysica I. 6. pag. 987. a. della ed. del Bekker e del Brandis per l'Ac. di Berlino.

(2) Προσεῖχε Κρατύλῳ τε τῷ Ἡρακλειτείῳ καὶ Ἑρμογένει τῷ τὰ Παρμενίδου φιλοσοφοῦντι. Diog. Laer. III. 6. Cf. Vita anonym. pag. 13.

De' moderni vedi Ast Pl. Leb. u. Sehr. S. 20. Hermann. Gesch. u. Syst. der plat. Philos. I. Buch Kap. VI. Seite 47.

(3) Libro citato Seite 47.

figura della istoria della filosofia non ci stia dinanzi come una studiata contrapposizione di Cratilo; la quale tanto più facile credito avrebbe potuto trovare, quant'era più difficile ad accertarsi, avesse Platone accolte le dottrine di Parmenide e di Zenone da le loro medesime labbra durante il loro soggiorno in Atene, supposto dal dialogo che da Parmenide ha nome. Più accertatamente pare che possa ritenersi aver Platone preso conoscenza della dottrina eleatica per le relazioni che si trovò ad avere con i sofisti; de' quali ci affrettiamo ad aggiungere, che Platone non ebbe in diretta conoscenza i più illustri o quelli tra essi che s'erano appropriata la dialettica eleatica e d'essa usando e abusando erano giunti alle loro conchiusioni negative notissime. Già nel proemio al Protagora abbiamo accettato i calcoli del Fréret (1) che, nel contrasto delle opinioni, stabiliscono la morte di Protagora all'anno 410., quando cioè Platone aveva appena 18. anni, nè era forse entrato per anche in dimestichezza con Socrate. Di Gorgia abbiamo avuto già a dire altrove, come più a lungo vivesse; ma gli ultimi anni della sua tarda vecchiezza, abbiamo eziandio dimostrato, com'e' non li abbia in Atene trascorsi ma in Tessaglia (2); e quanto a gli altri sofisti della prima schiera

(1) Vedi il proemio al Protagora § V. pag. 410. e seg. del vol. I. Le date ivi stabilite della vita di Protagora tra 'l 480. e il 410. a. C. sono appunto quelle stabilite dal Fréret: «Sur l'age de Protagore et sur la date de sa condamnation» ne' Mem. de l'Acad. des Inscr. t. XLVII. pag. 277.-282. Le stesse date sono accettate dal Siebelis ad Philoc. fragm. pag. 89. e dal Geel Historia critica Sophistar. qui Socratis aetate Ath. floruerunt. Date diverse che qui sarebbe lungo di venir a discutere, misero innanzi il Clinton Fast. Hell. T. II. pag. 365. e l'Herbst «Protagoras Leben u. Sophistik» negli Studi Filol. St. del Petersen.

(2) Vedi il proemio al Gorgia dove ci è sembrato utile di rifare intiera la vita del sofista famoso.

e della gloria più pura, secondo la distinzione altrove già posta [1], se non abbiamo date accertate, possiamo pur sempre affermare, che gli ultimi anni della guerra del Peloponneso così mutarono la faccia d'Atene, ch'ella non era più come al tempo di Pericle e d'Alcibiade l'emporio del commercio e 'l termine naturale delle peregrinazioni de' sapienti, che la sapienza riguardavano come mercatanzia da mettere sul mercato. Per la quale considerazione no' siamo astretti a lasciare in dubbio, se Platone conoscesse mai di persona Prodico ed Ippia, o se la conoscenza che n'ebbe, non fosse un ricordo degli anni suoi giovanili, o più facilmente ancora su le altrui relazioni avesse suo fondamento.

E poichè omai ci siamo di tanto avanzati nella determinazione delle relazioni che Platone ebbe co' filosofi, cade qui in acconcio avvertire, che tra' compagni suoi nella disciplina di Socrate troviamo que' due tebani Simmia e Cebete, i quali debbono avergli aperto primissimi il tesoro delle dottrine orfico-pitagoriche, alle quali Filolao li ebbe prima iniziati [2]. Per antiche attestazioni poi siam fatti certi, che all'anteriore letteratura filosofica il Nostro attinse come e quanto le condizioni del tempo suo potevano consentirglielo. Dal Laerzio sappiamo che per molto denaro si procurò la scrittura di Filolao, e come andasse cercando con molto studio quelle eziandio di Protagora [3], fatte rare e ad aversi difficili dopo la condanna che le aveva

(1) Vedi il proemio al Protagora § IV. pag. 413. del vol. I.

(2) Fedone pag. 61. d.: τί δαί, ὦ Κέβης, οὐκ ἀκηκόατε σύ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων Φιλολάῳ συγγεγονότες; Cf. Ast. Platon's Leb. u. Schr. S. 25.

(3) Nel lib. III. 9. ci è riferito quest'aneddoto: λέγουσι δέ τινες, ὅτι Δίωνι ἐπέστειλεν εἰς Σικελίαν, ὠνήσασθαι τρία βιβλία Πυθαγορικὰ παρὰ Φιλολάου μνῶν ἑκατόν. Com'ognun vede, in queste parole del Laerzio è da supplire un ἐκδοθέντα o ἐξενεχθέντα.

colpite [1]. Da Platone medesimo non ci è dato veramente d'attingere notizia di sorta su gli avanzamenti del suo proprio intelletto; di che è facile trovar la ragione nella forma artistica, della quale vestì il suo pensiero; ma un lettore diligente ed acuto giunge pur sempre ad accorgersi, come la letteratura filosofica anteriore non gli addivenisse famigliare se non ne' suoi anni più tardi e quando dettava omai le sue maggiori scritture. In una delle quali, dirittamente si giudicò, possa cogliersi eziandio la confessione dell'impressione altissima che la scrittura d'Anassagora avrebbe fatto su l'animo del nostro filosofo. Le parole che nel Fedone pronunzia Socrate [2], manifestamente sono da prendere come dette da Platone per sè medesimo, e perchè mirano a stabilire la intima connessione tra la teorica d'Anassagora e la platonica dottrina delle idee, e perch' egli è forte a dubitare, non sia Socrate stesso penetrato mai molto innanzi nelle teoriche de' filosofi che lo avevano preceduto [3]. E chi voglia di queste nostre affermazioni avere le prove, non ha che a paragonare il Protagora col Fedone e col Teeteto, e dal paragone come avrà buona conferma all'ordinamento da noi stabilito, così agevolmente resterà persuaso, che quanto la conoscenza de' sistemi filosofici era scarsa e difficile per il giovine ancora nella disciplina di Socrate, altrettanto si fece larga e sicura pel pensatore maturo.

Nella cui vita intellettiva la morte di Socrate segna per doppio rispetto un gran momento: chè per essa Pla-

(1) Cf. Diog. Laer. II. 81. e IX. 52.

(2) Pag. 97. b.

(3) Questa stessa interpretazione dà al luogo del Fedone lo Schleiermacher II. Th. 3. B. S. 9. 10. dritte Auflage. Vedi lo Stallbaum nella sua dissertatione de Platonis vita, ingenio et scriptis, pag. VIII. Hermann l. c. pag. 50. e il nostro proemio al Fedone.

tone si trovò come separato dal mondo e dalla vita pratica; e d'altra parte ella ruppe ogni vincolo che lo tenesse stretto a' principii del maestro; sì che invece di mettersi nella direzione pratica del socratismo, con libero volo il suo spirito s'innalzò alla speculazione del vero per poi ridiscender più tardi su questa terra. E di questa nuova direzione dello spirito di Platone manifestissimo segno è per noi questo: che oppostamente a Socrate, il quale, com'è noto (1), non era uscito della sua nativa città se non per adempiere a' doveri di oplita, egli invece da Megara mosse a lunghe peregrinazioni per raccogliere, come i più antichi filosofi avean praticato, quel tesoro di cognizioni e d'esperienze, onde si allarga e si fa meglio sicura la contemplazione della natura e dell'uman genere, e insieme legar relazioni co' pensatori d'altre scuole e d'altre contrade. Se non che sopra i viaggi da Platone intrapresi, è grandissimo divario nelle notizie degli antichi. D'essi alcuni lo fanno da prima viaggiare nella bassa Italia e ricercarvi la dottrina de' Pitagorici, e indi passare in Egitto: altri inversamente lo fanno prima peregrinare in Egitto e indi venire in Italia. Sospettò ragionevolmente l'Hermann che quel primo ordine di viaggi, manifestamente in contrasto con la posizione delle contrade che furono visitate dal Nostro, sia da spiegarsi con la facile supposizione, gli abbiano i Pitagorici disvelato l'alta importanza scientifica dell'Egitto. Ma essendo alla ragione geografica conforme l'attestazione di Cicerone (2) ch'è eziandio la più antica

(1) Vedi il Critone pag. 52. b. il Menone pag. 80. b. e il nostro dialogo pag. 230. c.

(2) De repub. I. 10. «Audisse te credo Platonem, Socrate mortuo, primum in Aegyptum discendi caussa, post in Italiam et in Siciliam

autorità a noi pervenuta, ne par veramente da ritenere, che prima abbia viaggiato in Egitto e in appresso a Taranto ed in Sicilia. Il perchè ci sembra da stabilire, che da Megara e' movesse primamente a Cirene, la patria di quel Teodoro matematico, che forse avea già prima conosciuto in Atene [1]. L'Ast s'è sforzato di dimostrare, come questo Teodoro da Cirene non fosse se non un geometra pratico. Ma se anco la dimostrazione dell'Ast avesse potuto riuscire a prova sicura, ella non ne torrebbe di riguardare Teodoro com' uno de' maestri di Platone. Al quale sopra tutto stava a cuore di conoscere lo stato della scienza, e

contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret». E nel de Finib. V. 29. «Cur Plato Aegyptum peragravit, ut a sacerdotibus barbaris numeros et caelestia acciperet? cur post Tarentum ad Archytam, cur ad reliquos Pythagoreos, Echecratem, Timaeum, Acrionem Locros, ut, quum Socratem expressisset, adjungeret Pythagoreorum disciplinam, eaque quae Socrates repudiabat, addisceret?»

Per l'opposto ordine de' viaggi cf. Val. Max. VIII. 7. 3. La vita anonima: μεμαθηκὼς δὲ ὅτι τὴν ἀρχὴν εἶχον τῆς φιλοσοφίας οἱ Πυθαγόρειοι ἀπὸ Αἰγύπτου ἦλθεν εἰς Αἴγυπτον καὶ κατορθώσας ἐκεῖσε τὴν γεωμετρίαν καὶ τὴν ἱερατικὴν ἀνεχώρησε κτλ. Apuleio che pur si appoggia su lo stesso principio: «quod Pythagoreorum ingenium adiutum aliis disciplinis sentiebat» lo fa venire due volte in Italia: «et ad Italiam iterum venit». De habitudine doctr. plat. phil. L. I. pag. 569. ed. Floridus. Parisiis 1688. La quale autorità d'Apuleio andò sommamente a genio al Clinton che ne' Fasti Hellen. II. pag. 366. scrisse: It appears that he was twice in Italy, once before and once after his visit to Egypt, by which Cicero Finib. V. 29. and Quintilian. Inst. I. 12. 15. are reconciled». Se si ritenga l'autorità di Diogene Laerzio III. 6., secondo cui da Megara andò primamente a Cirene e indi poi venne in Italia, bisogna ammettere, abbia fatto lo stesso viaggio due volte: contro la quale supposizione sta la parola della settima epistola pagina 326. b. che accenna alla sua andata in Italia e in Sicilia in modo tale che non sia possibile supporre un primo viaggio in Italia e in appresso un secondo viaggio in Italia e in Sicilia.

(1) La dimora di Teodoro in Atene è provata dal luogo del Teeteto pag. 143. e. Cf. le memorie socratiche di Senofonte IV. 2. 10.

d'ammassare un tesoro di teoremi matematici ch' e' potesse più tardi applicare alla speculazione filosofica, per la quale doveva giungere a quella affermazione famosa *ἀεὶ γεωμετρεῖν τὸν θεὸν* (1); come dalla scuola sua doveva uscire il libro di Teone (2) che stabilì tutti i principii matematici che è necessario conoscere per addentrarsi nella dottrina platonica. L'amore di Platone per gli studi matematici per troppi modi ci si discopre, perchè noi possiamo accogliere quella volgare sentenza, ch' e' vada debitore a' Pitagorici di questo scientifico avviamento del suo intelletto. Se anco attinse i principii matematici, pe' quali venne negli anni più tardi svolgendo buona parte del suo sistema, indubbiamente da' Pitagorici, egli è pur sempre accertato che di buon'ora si volse a quest' ordine di studi e vi si levò così alto (3), che Proclo (4) in quella specie di storia che ci ha lasciato della geometria greca insino ad Euclide, lo annoverò tra' primi promotori di quella disciplina, e qualche moderno scrittore stimò potergli attribuire la prima inven-

(1) Plutarco Quaest. Sympos. VIII. 2. τίνα λαβὼν γνώμην ἀπεφήνατο ἀεὶ γεωμετρεῖν τὸν θεόν; εἴ γε δὴ θετέον τὴν ἀπόφασιν ταύτην Πλάτωνος.... ὡς γέγραπται μὲν ἐν οὐδενὶ σαφῶς τῶν ἐκείνου βιβλίων, ἔχει δὲ πίστιν ἱκανὴν καὶ τοῦ πλατωνικοῦ χαρακτῆρός ἐστι.

(2) Theonis Smyrnaei Platonici eorum quae in mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt, expositio. Ed. Ism. Bullialdus. Lutetiae 1644. 4. La prima parte di questo libro fu ancora ripubblicata a Leida da von de Gelder nel 1827. con un proemio in cui sono raccolti molto diligentemente tutti i luoghi platonici che attengono alla scienza de' numeri.

(3) Vedi Cicer. de Orat. I. 50. e Quintil. XII. 11. 22.

(4) Procl. ad Euclid. II. pag. 19. Πλάτων δὲ ἐπὶ τοῦτο γενόμενος μεγίστην ἐποίησεν ἐπίδοσιν τά τε ἄλλα μαθήματα καὶ τὴν γεωμετρίαν λαβεῖν διὰ τὴν περὶ αὐτὴν σπουδήν, ὥς που δῆλός ἐστι καὶ τὰ συγγράμματα τοῖς μαθηματικοῖς λόγοις καταπυκνώσας καὶ πανταχοῦ τὸ περὶ αὐτὰ θαυμαστὸν φιλοσοφίας ἀντεχόμενον ἐπεγείρων.

zione del metodo analitico e delle sezioni coniche [1]. Che se anche una critica rigorosa ne vieti di accettare affermazioni cotali, la parte che è fatta a Platone nella soluzione del problema delico [2], per le testimonianze degli antichi, ci prova, com'egli fosse tenuto in ischiera co' matematici migliori del tempo suo; nè quindi tale avviamento dell'alta intelligenza potè essere effetto delle relazioni sue co' Pitagorici, come taluno ebbe conghietturato.

Attenendoci all'autorità di Cicerone, noi facciam muovere dall'Egitto le peregrinazioni scientifiche di Platone. Su queste peregrinazioni orientali del filosofo non è chi non sappia, quanto andarono fantasticando i platonici delle ultime età; appresso a' quali piacque eziandio a qualche moderno d'affermare, che il viaggio in Egitto e le relazioni co' sapienti d'Oriente abbiano avuto poderosissima azione su lo svolgimento di tutta la dottrina platonica. Ma egli è a dire anzi tutto che gli antichi medesimi alle peregrinazioni di Platone in Egitto assegnarono cause diverse; da un lato, se ci è lecito di ordinare qui le antiche testimonianze, stanno Cicerone, Valerio Massimo e Clemente d'Alessandria, pe' quali mosse verso l'Egitto come alla vera sede e alla grande scuola della scienza matematica, quale l'aveva già Erodoto proclamata [3]; e dall'altro lato

(1) Montucla. Histoire des mathématiques T. I. pag. 164. Le autorità su le quali l'affermazione del Montucla si appoggia, sono le parole di Favorino presso Diogene Laer. III. 24. e 'l luogo di Proclo ad Euclidem II. (pag. 58.).

(2) Vedi Plutarco in Marcello c. XIV. e nelle Quaest. Sympos. VIII. 2. 1. Su questa particolare questione cf. Reimer: «Historia problematis de cubi duplicatione sive de inveniendis duabus mediis continue proportionalibus inter duas datas, Gottingae 1798.

(3) Vedi Erodoto Lib. II. 109. Cf. Diodoro Siculo I. 69. e 81. Jamblico nella Vita di Pitagora XXIX. 158. Consulta anche la Memo-

Quintiliano, Apuleio, Lucano, Olimpiodoro, Filostrato, pe' quali e' v'andò mosso dalla brama di penetrare nella sapienza ieratica dell'Egitto (1). In questo contrasto delle attestazioni antiche al critico non è lecito d'affermare se non questo: che Platone mosse verso l'Egitto con intendimento scientifico; e alla sapienza attinse di quel paese e della casta ieratica specialmente, vuoi che, come scrisse già l'Hermann, riuscisse a metter lo sguardo sotto il velo di Iside, onde la tradizionale sapienza era coperta, o vuoi che prendesse il tesoro delle cognizioni e delle esperienze, ond'erano ricchi i sacerdoti egiziani, come occasione all'esercizio della sua scientifica attività. E veramente questo secondo caso sembra meglio probabile a chi consideri, con quali colori ci sia l'Egitto da Platone dipinto. La massima lode ch'e' gli tributa, ella è questa: le tradizioni istoriche dell'Egitto risalgono tant'alto, che al confronto gli altri popoli e i greci massimamente appariscono fanciulli (2); ma della scrittura fonetica, del calcolo, della metrica, delle dottrine astronomiche e delle facoltà tecniche degli Egizi non accenna se non in forma miti-

ria dell'Ideler negli atti dell'Academia di Berlino: anno 1828. pagina 204. e seg.».

(1) Per comodo del lettore studioso do qui tutte le citazioni a cui mi riporto:

Cic. de repub. I. 10. de finibus v. 29.
Val. Max. VIII. 7. 3.
Clem. Alex. Protrept. pag. 46. a.
Quinctilian. Inst. I. 12. 15.
Apuleius. De habitudine doctr. plat. philos. Lib. I.
Lucan. Pharsal. X. 281.
Olympiod. Βίος Πλατων. v. Nella App. plat. dell'Hermann. pagina 194.
Philostrat. Vit. Apollon. I. 2.

(2) Timeo pag. 21. e. e seg.

ca [1]; della consecrazione ieratica de' re egizi che per lui parrebbe, avesse dovuto avere altissimo valore, ci dà conto come d' una qualunque istorica manifestazione [2] e leva la voce contro il religioso fanatismo orientale e contro l'isolamento in cui l'Egitto chiudevasi a rispetto degli stranieri [3]. Egli è poi, a nostra sentenza, di grandissimo momento, che, se lo stato ideale di Platone è apparentemente foggiato su l'esemplare egizio, per la distinzione de' ceti che alla separazione delle caste egiziane assomiglia, se ne dilunga grandemente per ciò che non ammetta la casta ieratica o sacerdotale, in cui, com'è noto, era tutta la vita della società egizia. Dall'Egitto la instituzione che il Nostro vorrebbe immediatamente trapiantata nell'Ellade, è la educazione de' fanciulli al calcolo e alla dottrina delle quantità [4]; affermando tuttavia necessario che una cultura cotale sia avvalorata da qualche cosa di più alto e più spirituale, per ciò che sia grave periglio che l' uomo in quella sola occupato, inchini a cupidigia iniqua ed a servitù [5], di che già gli Egizi avevano mala fama tra' Greci. Ma nell'annunziare filosofiche dottrine Platone non accenna mai all'Egitto; e per quali cagioni e sotto l' influsso di quali istoriche condizioni siasi in appresso affermato l' elemento orientale della dottrina platonica, non è mestieri, io dichiari al culto lettore; il quale seguitandoci benevolo nella espo-

(1) Cf. il nostro dialogo pag. 274. c. Filebo pag. 18. b. e per l'astronomia l'Epinomis pag. 986. e.

(2) Politico pag. 290. e.

(3) Leggi XII. pag. 953. e.

(4) Leggi VII. pag. 819.

(5) Leggi V. pag. 747. c. Cf. Politeia IV. pag. 436. a. Leggi II. pag. 657. a. Questi luoghi platonici vorremmo meditati da' nostri rettori della pubblica istruzione e da' legislatori che la salute dello stato affidano a gli studi tecnici ed industriali.

sizione de' dialoghi teoretici s' accorgerà agevolmente, che quant' è a nostra notizia della simbolica e della mitica egizia, non ha riscontro veruno nella cosmogonia e nella fisica platonica, e la stessa teorica della metempsicosi non ha affatto carattere egiziano ma greco. Le fonti della filosofia greca a cui Platone potè attingere i suoi capitali principii, essendoci note, dall' Egitto non tolse a prestito se non delle osservazioni cosmologiche e matematiche, e tutto 'l tesoro della sapienza orientale onde usò Platone, si riduce, come già dimostrarono l' Ideler (1) e l' Hermann (2), a una serie di osservazioni e di sperimenti. Egli è sul cominciare di quella età fortunosa, in cui l' ellenismo studiò ad avvalorarsi della sapienza orientale, che si die' opera assidua a ritrovare nella dottrina platonica l' elemento orientale; quando si mostrava in Eliopoli presso le abitazioni de' sacerdoti la casa in cui Platone avrebbe abitato (3), e si divulgava la falsa notizia, che ben tredici anni avesse Platone dimorato in Egitto. La quale notizia, egli è di per sè chiaro, non può avere cronologico fondamento, come non si può accogliere, avesse a suo compagno di viaggio Eudosso. Alla peregrinazione orientale di Platone non può assegnarsi più che lo spazio di tre anni, e se abbia avuto, come Lattanzio, Olimpiodoro e l' anonimo autore del *βίος* affermarono, l' intendimento di spingersi molto più innanzi per *τοῖς μάγοις συμμίξαι* (4), difficile è di provarlo, mentre le cause che, secondo i citati scrittori, ne lo avrebbono ritenuto, sono da mettere in conto di sogni simili a quelli

(1) Nella già citata memoria sopra Eudosso: Abhandl. der Berlin. Akad. Aus dem Iahre 1828. Pag. 191.

(2) Gesch. d. plat. Philos. Seite 57.

(3) Strabone XVII. p. 806.

(4) Diog. Laer. III. 7.

della iniziazione sua alla dottrina de' Caldei e alla religione mosaica (1).

Dall' Egitto, come già più sopra abbiam stabilito, Platone passò nella Magna Grecia (2), dove appunto era in fiore il Pitagorismo, avendo trovato nuovo sostegno in Archita di Taranto (3). Gli antichi si sono industriati per ogni modo di mettere in intima connessione le peregrinazioni orientali di Platone con le attinenze sue co' pitagorici. Già iniziato al pitagorismo da Simmia e Cebete, facilmente supposero, abbia dovuto accendersi del desiderio d' accostarsi alla dottrina pitagorica per l' interesse che in lui avevan destato le cognizioni matematiche e cosmologiche degli Egiziani; tanto che Plutarco (4) abbia affermato aver anche Simmia visitato l' Egitto, come altri ci danno peregrinante in Egitto

(1) Su le relazioni delle scritture platoniche con le sacre carte sono a consultare: Luxdorphiana e Platone ed. Ol. Wormius, Hafn. 1790.; una memoria dello Stäudlin: de philosophiae platonicae cum doctrina religionis judaica et christiana cognatione, Gotting. 1819.; Ackermann, das Christliche im Plato und der platonischen Philosophie, Hamburg 1835.

(2) Stabilire la data cronologica di questo passaggio di Platone in Italia è quasi impossibile. Secondo il Clinton, Fasti Hellen. II. pagine 95. e 366., sarebbe tornato in Atene nel 394. per sodisfare al debito di cittadino nella guerra corinzia. Ma questa affermazione del Clinton fu dimostrata falsa dall'Hermann, il quale non ammettendo il dato del servizio militare di Platone nella guerra corinzia, rettamente indicò, come bisognerebbe ritenere che avesse intrapresa la sua grande peregrinazione dopo il 394.; e così sarebbe stato in Egitto tra 'l 393. e il 390., e nel 389. sarebbe passato in Italia. Riscontra la Epistola VII. pag. 324. a. La data trasmessaci da Cicerone nel de Senectute XII. che sia venuto in Italia « L. Camillo App. Claudio consulibus » (ab u. c. 405. o 349. a. C.) non ha mestieri d'essere dimostrata senza fondamento.

(3) Intorno ad Archita raccomandiamo a gli studiosi la memoria di Emilio Egger professore della facoltà di lettere di Parigi. De Archytae Tarentini Pythagorici vita, operibus et philosophia ». Par. 1833.

(4) De Daemon. Socratis c. VII.

lo stesso Pitagora. Con Archita Tarentino, è cosa certissima, che Platone si strinse in molto intima amicizia, sì che dalle labbra de' pitagorici stessi e da gli scritti di Filolao potè attingere intiera l'antica dottrina degl'Italici. Che abbia conosciuto personalmente Filolao in Italia, affermò il Laerzio, ma certamente per errore (1); altri pitagorici poi che si trovano ricordati in quel tempo, sono Eurito da Taranto, i due Locresi Timeo ed Acrione ed Echecrate da Plio (2). Non è questo il luogo, nel quale abbiamo da definire quanta parte della dottrina pitagorica s'appropriasse Platone, e, sebbene molti antichi scrittori si sian compiaciuti di risguardarlo quasi un vero pitagorico, com'egli abbia eziandio contro il pitagorismo proclamata la sua indipendenza scientifica. Ne basta per ora d'affermare che da' pitagorici d'Italia attinse la dottrina che è come il midollo e l'elemento positivo del suo sistema, mentre per l'esempio e la pratica loro si riconciliò in certa guisa col mondo e con le esigenze sue fino a discendere dall'alte sfere della speculazione a questo antro mondano, per usare la sua stessa parola, e mettere in servigio de' suoi simili la sua propria sapienza. Fu peculiare carattere dell'alta dottrina de' pitagorici, impressole forse dal genio di questa beata terra d'Italia, non appartarsi dalla società civile e non le si dichiarare nemica; ma anzi studiare ad innalzarla fino

(1) Intorno a Filolao e alla cognizione che della sua dottrina ebbe Platone vedi la scrittura del Boeckh: «Philolaos des Pythagoreers Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes von Aug. Boeckh. Berlin. 1820.

(2) Cf. Cic. de finib. v. 29. e Apuleio pag. 159. Quest' ultimo accoppia Eurito ad Archita nel modo medesimo che Diogene Laer. III. 6. mette insieme Eurito e Filolao. Ma da Jamblico V. Pithagor. § 139. 148. abbiamo notizia, che Eurito sopravvisse a Filolao e n'era detto discepolo.

a sè, accostarsela umanamente e amorosamente coltivarla secondo i principii di beltà e perfezione armonica posti a fondamento del cosmo nella dottrina. Egli è così che Pitagora non solo partecipa alla vita politica della sua Crotone, ma eziandio n'è dalla tradizione proclamato il nomotheta o il legislatore; e fino a tanto che gli basta la vita, Archita sta a capo della sua Taranto. Da questa famigliarità d'Archita e degli altri pitagorici che di sopra ho nominato, Platone si trovò come ricondotto nel cerchio del mondo e n'ebbe ravvivata la fidanza che potesse anco lo spirito della società civile conformarsi alla scienza. Il martirio di Socrate lo aveva persuaso della incompatibilità della filosofia con la vita in patria; l'esempio d'Archita in Italia lo ricondusse dall'astrusa altezza della speculazione in cui erasi quasi direi rifuggito, al principio prettamente socratico che se la filosofia è 'l mezzo di avviare gli uomini alla virtù e alla felicità, abbiasi per ciò stesso a metterla in opera e farla pratica. A' dì nostri, dopo che si è tanto parlato del senno pratico di noi italiani, non mi par necessario d'insistere sul valore di questo fatto che Platone sia stato ricondotto alla pratica applicazione della filosofia dal senno pratico degl'Italiani; e bench'io di questa virtù nazionale mi senta in difetto, e viva tutto chiuso tra' miei libri e la mia scuola, benedirò anch'io al senno pratico della nostra stirpe, se ad esso andiam debitori del magisterio platonico, della Politeia e de' libri delle Leggi.

Primo frutto di questa riconciliazione col mondo sono i viaggi di Platone in Sicilia. De' quali, non dovendo rintesser qui la vita del filosofo, non è mestieri ci tratteniam lungamente, discutendo le contrastanti notizie che biografi e scrittori d'ogni ragione ci hanno trasmesso. Perchè lo

studioso di Platone abbia soltanto un saggio dello strano contrasto che n' offrono queste notizie degli antichi, io gli dirò: che per alcuni di essi cagione all' andata di Platone in Sicilia fu la scientifica brama di studiare da presso i fenomeni della vulcanicità e di vedere con gli occhi suoi propri le tante meraviglie di quel paese (1); mentre da altra parte una maligna voce non si sta dal ripetere, lungo i secoli, che il filosofo siasi cimentato a' perigli di Cariddi e dell' Ionio sol pe' piaceri della tavola, *Σικελικῆς τραπέζης χάριν*, e per gustare le opere sapienti de' cuochi siciliani (2). Nè la stupida calunnia, indegna com' è d' essere confutata, vorrei già, su l' esempio dell' Hermann, prendere in prova che non isfuggisse Platone a' giocondi convegni e al sociale commercio. Come nelle cagioni prossime del primo viaggio, così eziandio in ogni altro particolare de' tre viaggi in Sicilia noi abbiamo autorità contrastanti, e se un qualche giorno ci sarà dato di rifare a gl' Italiani la istoria critica della vita di Platone, ci studieremo di mettere in chiaro quali fossero le relazioni sue con Dione, e che valore sia a dare alla pretesa disciplina del tiranno Siracusano sotto il filosofo; al dialogo che ci conservò Olimpiodoro, manifestamente foggiato su quello notissimo tra Creso e Solone appo Erodoto; e alla imagine del tiranno ritrattaci nella Politeia, ma che certamente è condotta sul modello del vecchio Dionigi. E se tale, come vorremmo dimostrare, appariva a Platone il Sire di Siracusa, ci sarà agevole intendere perchè il filosofo ed il tiranno venissero ben presto alle

(1) Κατὰ θέαν τῆς νήσου καὶ τῶν κρατήρων. Diog. Laer. III. 18.

(2) Cf. Apuleius p. 570. ed. cit. Themist. Or. XXIII. pag. 285. C. Aristid. de quatuorv. T. II. pag. 301. ed. Dindorf. Lucian. Parasit. c. 34. Philostrat. Vit. Apoll. I. 35. Ateneo XI. 116. pag. 507.

rotte fino al punto che corresse qualche grave pericolo la vita e la libertà di Platone. Il quale, scampato per gli sforzi di Anniceride da Cirene da una perigliosa servitù in un momento nel quale l'odio contro Atene pareva addimandasse una vittima all'oratore lacedemonio, nella cui potestà era caduto, vorremmo seguire nelle due successive peregrinazioni, indagando quali cause abbian potuto così fortemente su l'animo di lui da indurlo a lasciare il tranquillo magisterio dell'Academia per tornare in un paese, onde non dovea aver riportato grati ricordi.

In altra parte di questi nostri studi platonici avremo migliore occasione di accennare qual ideale etico e politico Platone mirasse a tradurre in atto a Siracusa ne' suoi posteriori viaggi; e quando nelle Leggi gli avremo sentito dire la famosa sentenza: » datemi uno stato nella potestà illimitata d' un solo; ma cotale signore sia giovine, ben naturato ad apprendere e di buona memoria; che pensi virilmente e splendidamente; ed oltre a ciò per natura sia scevro di pretensioni, moderato nelle sue voglie e in fine cotanto ben avventurato che nel tempo suo viva un abile e saggio legislatore che a lui per grande ventura s'accosti: così tutte le preparazioni sarebbono adempiute ond'egli potrebbe abbisognare per parte della divinità per far felice lo stato » (1); allora noi potremo intendere come, dataglisi la occasione del più giovin Dionigi, gli addivenisse imperioso bisogno di fare sperimento, se non fosse un nomotheta più avventurato di Pitagora e da durare quanto Licurgo nella memoria degli uomini.

Ora a noi giova invece seguirlo nel suo ritorno in patria, quando nel pieno vigor della vita, dà comincia-

(1) Leggi IV. pag.. 709 e seg.

mento al suo magisterio. Malauguratamente accertate notizie intorno al suo esercizio insegnativo e alla vita che condusse il filosofo in Atene ne' lunghi anni che durò il suo insegnamento, ci fanno difetto. Quello che il Tennemann andò fantasticando del suo metodo insegnativo, fu giudicato già e condannato a ragione dall' Hermann: e noi così ci troviamo ridotti a gli scarsi e affatto esterni particolari, omai divulgatissimi, che spargono ben poca luce su l' attività intellettiva di Platone e sul finale stabilimento della sua dottrina. Il luogo dell' insegnamento, come a tutti è noto, fu l'Academia o 'l ginnasio posto fuori d'Atene tra l'esterno Ceramico e Colono Ippio. Ivi presso Platone possedette un giardino, pel quale poteva ogni giorno accostare i giovani che frequentavano pe' loro esercizi il ginnasio; su questo giardino si son foggiate poi da gli antichi strane novelle che a noi non giova ripetere, essendo inutile di definire, se Platone abbia da prima professato nel ginnasio e poi nella sua privata proprietà; se dessa sia stata una proprietà avita o acquistata, come Diogene narra, co' denari messi insieme da gli ammiratori di lui pel riscatto dalla servitù; se in fine Platone sia stato ricco de' doni della fortuna o non anzi povero, come, ad imitazione di Socrate, pare, si compiacessero d' immaginarselo i più tardi seguaci della sua dottrina. Per noi tutte queste notizie contraddittorie, non pare, abbiano altro valore se non quest' uno, che ci mostrano aver Platone collocato lo scopo dell' insegnamento suo altrove che nel profitto materiale, tanto caro a' sofisti. S' egli non professa, come Socrate, su la pubblica via e ne' comuni convegni, egli è ch' e' non professa la scienza pratica della vita, la quale ad ogni occasione trova naturale applicazione, ma una sistematica dottrina;

tuttavia, a gran divario da Pitagora stesso che aveva insegnato a porte chiuse, Platone professa in un luogo aperto e pubblico. E se la esposizione dottrinale non consente che 'l maestro quasi affatto scompaia per lasciare affatto libero il campo allo sviluppo intellettivo del discente, come nella maieutica socratica, dal dialogo nostro che all' insegnamento prelude, ci sembra d' essere autorizzati a ritenere che Platone non desse vere e proprie lezioni, quali egli a' sofisti amaramente rimprovera; ma su l' argomento proposto lasciasse ad ogni ascoltatore libertà d' interrogarlo, d' interromperlo, di sollevare obbiezioni, di muover dubbi e far dimande a sua posta, sino a tanto che l' oggetto della disamina filosofica non fosse compiutamente svolto ed egli certo d' averlo messo in evidenza scientifica. Di formali lezioni noi abbiamo tuttavia qualche ricordo: è noto l'aneddoto della lettura pubblica del Fedone (1) che incominciata dinanzi a una moltitudine, finì ch' era presente il solo Aristotele; e pur l' altro conservatoci da Temistio (2) d' una pubblica lezione nel teatro del Pireo, che incominciata al cospetto d' una folla d' ascoltatori e con grande espettazione del pubblico, allora che fu condotta a' punti dottrinali più scabri non aveva altri che le prestassero orecchio se non i soliti frequentatori del giardino dell'Academia. I quali formavano un vero cerchio d' intorno a Platone, a quel modo che l' ebbero ne' nostri studi i più celebri lettori de' secoli XV. e XVI.; e con lui quotidianamente si ritrovavano e in molta intimità e confidenza vivevano, cementata in que' simposii geniali a' quali di tanto in tanto accoglievansi. Ed a questa specie

(1) Diogene Laerz. III. 37.
(2) Themist. Orat. XXI. pag. 245. d.

d'associazione scientifica, della quale si circondò il filosofo in patria, ci pare, sia da riferirsi quel detto volgarmente noto, che ne proibiva l'accesso a chiunque non fosse nella geometria iniziato. Un luogo d'Ateneo (1) ci darebbe a credere che questa corona che s'accoglieva d'intorno a Platone ne' simposi tanto spesso ricordati nell'antichità, fosse di ben ventotto discepoli. Ma chi consideri la lunga durata del magistero platonico, difficilmente accetterà questo numero come costante e più volentieri darà fede ad altre notizie, secondo le quali il concorso all'insegnamento di Platone apparisce ben più numeroso e tale che avrebbe annoverato uomini d'ogni stato e condizione e donne vaghe della sapienza e stranieri, se anco si ritengano i Magi per una fantasia del neoplatonismo, troppo studioso di riaccostare la dottrina platonica all'Oriente, attratti dalla gran fama del Maestro. Chi avesse a ricercare la istoria di questa associazione di studiosi che seguitavan Platone, troverebbe singolari notizie e fatti anco penosi a narrare; gli screzi che mise in mezzo ad essi la gelosia, venner crescendo sino ad aperti contrasti, e la vecchiezza del filosofo fu conturbata da acerbi dolori. Ma a noi, preparando il nostro lettore allo studio del Fedro, ben meglio che andar rintracciando l'istoria del magisterio di Platone, profitta di considerare in quali condizioni si sia trovato il filosofo che, arricchita la mente delle cognizioni scientifiche degli altri pensatori, reduce in patria, apre il suo insegnamento.

Dopo quello che siam venuti già sopra dicendo, ci sembra lecito l'affermare che ad aprire scuola lo abbia incitato massimamente l'esempio de' pitagorici, de' quali

(1) Lib. I. 7. pag. 4. e.

riconobbe tuttavia necessario d'abbandonare le forme simboliche e gli esercizi ascetici e pedagogici. L'accendevan d'amore pel magistero il suo culto per le idee, la coscienza del suo proprio valore dialettico, e quell'amorosa armonia delle anime che si levano sopra il volgo; ma se queste sue interne disposizioni lo spingevano all'insegnamento, non poteva non riconoscer Platone quali difficoltà all'insegnamento suo si parasser di contro in Atene e in generale nel mondo greco. La democrazia tralignata in oclocrazia, che alienava gli spiriti da' supremi diletti ideali e li faceva inchinare a volgarità; la preponderanza della retorica siciliana penetrata omai in tutte le manifestazioni del pensiero, e finalmente le immorali relazioni d'amore tra gli uomini. Già ne' dialoghi precedenti o delle due serie de' socratici lo abbiam veduto impegnare battaglia contro queste difficoltà che manifestamente gli si levavano contro. Nel Gorgia lo abbiam veduto ridurre a ignoranza e a debolezza morale la pomposa retorica dell'ingegnoso maestro di Leontinoi. Nel Liside al commercio immorale degli uomini giovani e vecchi, cui si dava pure il nome d'amicizia, abbiam visto contrapporre il vero e santo concetto dell'amore. Ma a Platone, venuto omai alla maturità della vita, questi malori che già lo avevano offeso ne' suoi più giovani anni, apparivano quasi ingeniti al carattere greco; e quindi, come un vero sacerdozio, s'assunse di purificare e di ristabilire nell'ordine lo spirito de' suoi contemporanei. Com'egli si mettesse a questa grande opera di purificazione, apparisce dal dialogo di cui ci accingiamo ora a dare l'analisi e a mettere in luce la composizione stupenda.

II.

Delle difficoltà che ostavano al suo magisterio filosofico, nelle condizioni della vita ateniese, Platone ebbe pienissimo conoscimento; e poichè si fu accorto, che tutti gl' impedimenti i quali gli si paravan dinanzi, germogliavano da' vizi del carattere greco e dell' ateniese più spezialmente, dovette proporsi come fine di combattere questi vizi medesimi e di risanare il carattere ateniese. Questo studio amoroso di ricondurre a moralità gli affetti depravati e di addirizzare a nobile intendimento la vita apparisce manifesto ne' dialoghi teoretici, come dovette certamente informare tutto il suo insegnamento orale. Altrove dimostreremo, come giungesse Platone ad una giusta estimazione della democrazia e del luogo che le compete nella vita d' uno stato sano (1); la retorica invece, sino dal bel principio del suo magistero, s' accorse che poteva addivenire mezzo potente alla diffusione di giuste e vere cognizioni, quante volte liberata dal formalismo della scuola siciliana, avvivata d' alti e nobili pensamenti, e dalla dialettica filosofica compenetrata, avendo a fondamento una esatta cognizione della vita dell' anima servisse al vero ed al giusto. Esemplare di questa vera eloquenza parvegli la eloquenza periclea, non legata nè isterilita dalle regole d' una retorica artifiziosa, ma illuminata dall' alta considerazione del mondo, a cui Anassagora aveva iniziato il grande oratore (2). Su questo splen-

(1) Vedi il proemio alle Leggi.

(2) Alla pag. 270. a. Stef. del nostro dialogo Platone medesimo dimostra l'azione vitale che nella eloquenza periclea hanno esercitato i pensamenti d'Anassagora su la natura e su la ragione direttiva del mondo. Altrove poi, come nell'Apologia al capo XVIII., pag. 30. 31.,

dido esemplare, come avvertì primo lo Schleiermacher, e' concepì una nuova retorica attica e filosofica da contrapporre alla retorica siciliana, quasi organo della filosofia che avesse da contrastare con la inanità della retorica straniera; e questa lotta tra la retorica filosofica ed ateniese e la retorica parolaia parvegli vedere incarnata in due oratori famosi del tempo suo. Lisia educato alla scuola siciliana, democratico ardente, che dalla filosofia si tenne discretamente lontano, parvegli rappresentasse la retorica siciliana e sofistica: mentre la eloquenza filosofica ed ateniese gli sembrò riconoscere in quell' Isocrate, il creatore del periodo architettato con arte, che dalle passioni democratiche erasi tenuto lontano e accostato con animo reverente al mondo delle idee già disvelato da Socrate.

Più difficile impresa era di rialzare e nobilitare l'amore tra gli uomini. Preparando il lettore allo studio del Liside, abbiamo avuto occasione di dimostrare, come Platone non solo non disapprovasse l'elemento morale di questo amore; ma, purificandolo da ogni volgarità e riportandolo alla purezza d'una relazione innocente e puramente compresa, quale si fu originariamente tra le stirpi doriche, eziandio lo riguardasse quasi mezzo efficace all'ammaestramento filosofico e alla morale istruzione. Allo studioso non pertanto il quale dalle vive e fedeli pitture dello accendersi della passione amorosa, che il Fedro e il Simposio ci offrono, si senta piuttosto offeso che attratto, per ciò che non sia possibile attendersi nobili frutti da una radice ignobile di per sè stessa, noi non abbiamo da dire se non una parola sola e una volta per tutte: Platone è e rimane greco tra' greci.

accenna alla falsa immagine che in generale erasi formata nella mente degli uomini e di Socrate e di Anassagora.

Nel Fedro, pel quale, definendo i suoi propri intendimenti, Platone s'apriva la via al magistero, ci è appunto offerta la lotta che, stringendo per la forza della dialettica in bella armonia lo spirito pitagorico e la teorica delle idee, il nobile pensatore impegna e con la falsa retorica e col contrapposto affatto retorico dell'amore de' sensi e dell'amore idealizzato e spiritualizzato dalla filosofia. Come dovrà esser messo in chiaro dall'analisi che imprendiamo, il dialogo non è composto ad unità nè dal principio retorico, nè dal dialettico, nè da quello tampoco dell'amore; chiunque prenda uno solo di questi principii come capitale e quasi motivo al dialogo, e gli altri due quali determinazioni occasionali, fallirà certamente alla piena e retta intelligenza del pensiero platonico. Coloro in fatti tra gli espositori platonici i quali han preso come motivo del dialogo la retorica, i tre discorsi sul proposito dell'amore, che in bella gradazione si seguono l'uno appresso l'altro, si son trovati costretti a riguardar come esempi della falsa eloquenza e come accessorii ornamenti; e così inversamente chi ponga a fondamento un altro de' tre principii, riuscirà sempre, come disse lo Steinhart, ad ottenere una cornice, nella quale si chiude un'immagine con leggiadre figure abbellita, ma pur sempre al soggetto principale straniere (1). Nessuno di que' tre elementi sta a gli altri come il tutto alle sue parti: non la retorica ch'è il frutto comune dell'amor filosofico e della dialettica; non l'amore che qui non è, come nel Simposio, psicologicamente spiegato, ma solamente studiato nelle sue relazioni con la dialettica e con la retorica, alla lor volta considerate quasi specie di esso; non la dialettica finalmente, perchè allora la descrizione

(1) Einleitung. Vierter Band. S. 18. 19.

delle specie e delle forme diverse dell' amore e dell' entusiasmo riuscirebbe superflua. Gli elementi così e le parti del dialogo nostro si sovrappongono l' una a l' altra e tra di loro si abbracciano e si concatenano, qual è 'l carattere particolare de' dialoghi della maturità di Platone. I quali non mirano già a dimostrare una determinata proposizione filosofica od una pratica verità; ma la dottrina speciale vien sempre in essi a scaturire da una larga serie di dottrine e di considerazioni, ond' è ricca la mente platonica. A quella che ci pare la idea centrale del dialogo, noi speriamo di condurre il nostro lettore per l' analisi che imprendiamo; per la quale, se non fallisca la nostra speranza, gli dimostreremo che tutte le fila della tela bellissima fan capo all' antitesi della vita libera e superiore dell' anima alla puramente pratica ed egoistica intelligenza che a gli eterni esemplari non si conforma. E a quest' antitesi facendo capo tutte le fila del dialogo, viene a ritrovarsi nella eternità dell' anima dell' universo e indi delle anime singole la idea capitale del dialogo. La quale potrebbe essere svolta in queste poche parole: l' amore inspirato nelle anime immortali pel bello e pel buono in sè e la liberissima attività che da tale amore in esse procede, è fonte di quella vita dello spirito più pura e più perfetta, in cui Dio più si compiace, la filosofia; organo di questa è la dialettica, la quale, com' è l' arte della retta formazione del pensiero, così eziandio stabilisce il valore proprio dell' organo della propria manifestazione esterna o della vera eloquenza; che tanto nella manifestazione orale, quanto nella scritta, allora ci apparisce meglio perfetto, quando, per lo scambio del discorso, conformasi al procedimento che tiene la mente nella formazione de' suoi concetti. Nè ad alcuno può sfug-

gire il carattere propedeutico del dialogo che svolge cotale principio. Per esso in fatti noi siamo veramente avviati e disposti alla serie de' dialoghi maggiori o ne' quali ogni lato della filosofia è schiarito e messo in isplendida luce; e come felicissimamente dovette preludere all'esercizio dell'attività insegnativa di Platone, così eccellentemente ci dà la ragione della forma dialogica delle sue scritture, dimostrandoci la necessità della piena armonia che ha da essere tra 'l subbietto e la forma nelle scritture di filosofia.

Con un concetto fondamentale sì splendido armonicamente concorda la splendida descrizione della bella natura, onde il dialogo prende le mosse. Imitata più d'una volta da Cicerone [1], ammirata e celebrata da quel gran filosofo della natura che fu Alessandro di Humboldt [2], non ho mestieri di dire allo studioso di Platone, com'ella non sia a riguardare quasi un adornamento privo d'importanza, ma sì piuttosto com'un velo trasparente e con finissima arte intessuto del concetto altissimo del dialogo. A divario da gli altri tutti il dialogo che prende nome da Fedro, non è condotto tra le mura d'una casa privata, nè tra' colonnati d'un pubblico edificio; ma fuori delle mura della città, nell'aperta campagna e nella piena libertà della bella natura dell'Attica. La scena in cui il dialogo è collocato, dà al dialogo stesso quella freschezza e quel naturale e poetico carattere onde più che instruirti, alla istruzione t'incita, facendoti in certa guisa consapevole della unione dell'anima con la universa natura. Il caldo meridiano d'una giornata d'estate che eccita al canto le cicale in su gli alberi, come su per gli ulivi del poggio di Fiesole, quando

(1) Cf. de Legib. I. 5. II. 2. 3. de Oratore I. 7.
(2) Kosmos II. 17. 18.

vi s'accolse la lieta brigata del Boccaccio (1) a novellare, temperato tuttavia da un riscontro di strade e refrigerato dalla vicinanza dell' Ilisso per molte leggende famoso e d' una zampillante fontana; il santuario che sorge ivi presso alle ninfe fluviali e al personificato Acheloo; il gradevole tappeto di molle ed alta erba che si distende ad accogliere i due interlocutori, sotto l'ombra del platano dalle larghe foglie che viene a congiungersi con quella dell' olezzante agnocasto, tutto par che t' inviti alle alte considerazioni soprastanti al mondo ordinario e alla vita di tutti i giorni. Nell' ora che il sole raggiunge il più alto punto del cielo e più diretti vibra i suoi raggi, il discorso di Socrate pur si leva al più alto entusiasmo; lo spirito della natura infiammandogli il cuore, desta in lui una serie di considerazioni e di sublimi fantasie le quali s' incentrano in Eros, l' avvivatore della immaginativa che del suo fuoco scalda, empiendola di virtù creatrice, la natura tutta. Una pace dolcissima e un caldo amore all' eterna divina vita dell' anima spira nelle parole di lui insieme con un intimo desiderio di riacquistare la felicità perduta. Quando poi il sole volge all' occaso e la natura par si ritempri col fresco vespertino, il tono del dialogo diresti che pur esso si rinfreschi e si ritempri addivenendo più acuto, sin che all' appressar delle tenebre s' interrompe il colloquio, che ha omai raggiunto pienamente il suo fine. La lettura così del dialogo che prende nome da Fedro, ci fa passare una bella giornata della lucente state del mezzogiorno in compagnia di Socrate e del suo giovine amico, evocando il desiderio e maturando nell' animo nostro una chiara conoscenza della vita superiore dell' anima.

(1) Boccaccio Introduz. 56.

Se tanto felicemente è scelta la stagione dell'anno al nobile conversare, non meno opportuno per le condizioni istoriche è il tempo in cui fingesi il dialogo. Siamo intorno al 409. a. C.; Socrate è omai su' sessant'anni; vivono ancora Sofocle ed Euripide, ma la grande efficacia del loro genio creatore è passata; ora impera sovrana la retorica sofistica. Gorgia è avuto in conto del più sublime maestro; e Lisia tornato di poco da Turii, apre scuola in Atene di quella straniera disciplina della parola, non poggiata sopra etici e filosofici principii, ma che secondo un sistema formato tutto d'esterne categorie e di tecnici accorgimenti e mirante solo all'effetto, esercitava pur tuttavia la sua azione e su la poesia e su l'eloquenza. Egli è dunque un tempo di decadimento; anche negli ordini civili omai non più vive il sublime spirito di Pericle: una serie di dolorose sconfitte han messo a gran rischio la indipendenza dello stato, che venuto alle mani di avventurieri e di tristi precipita; e in mezzo a tante ruine serenamente tranquillo Socrate sparge la sementa d'un tempo migliore, n'avvia alla nobile vita dell'anima ed instaura la eloquenza ateniese, compenetrata dall'alto spirito pericleo, vagheggiando nel ben promettente Isocrate il continuatore della grande opera sua.

La composizione del dialogo, a prima vista sì semplice, a chi più da vicino l'osservi, rivela la mano dell'artista perfetto. Col Simposio e col Fedone ha il Fedro comune l'altissima lode della rappresentazione plastica del graduale innalzamento dell'anima; ma mentre quegli altri due dialoghi conseguono sì mirabile effetto per la narrazione del conversare, qui invece il conversare medesimo ci si svolge dinanzi e noi lo seguiamo con le nostre orecchie di parola in parola e di discorso in discorso che tra' due interlocu-

tori s'alterna. Nè forse la ragione del divario potrebbe altrove trovarsi se non nella circostanza che dirittamente mise già in bella vista lo Steinhart, che il Fedro non si riferiva ad un determinato avvenimento reale o fittizio della vita di Socrate, come il Fedone e il Simposio.

E per ciò appunto che nel dialogo non predomina la narrazione ma la descrizione, il prologo di esso (1) ci offre uno stupendo esemplare di descrizione tranquillamente contemplativa, per la quale, mentre ti è dato il carattere de' due personaggi interlocutori e t'è fatto volger lo sguardo su Lisia, tu se' come fatto della compagnia de' due interlocutori e con essi muovi il piè per la contrada bellissima sino al punto in cui prendono posto nello splendido teatro della natura; e col discorso di Lisia ha cominciamento l'azione.

La quale si divide in due parti principali che tra loro perfettamente si corrispondono e per la forma e per la materia. Nella prima parte al senno comune e volgare che fa dirittamente i suoi conti, ma è spoglio d'idee e privo d'entusiasmo, si contrappone la beatitudine dell'amore inspirato dall'ideale bellezza e della vita trascorsa nel mondo delle idee. Nella seconda alla manifestazione vuoi orale vuoi scritta di quel senno volgare si contrappone la retorica, qual'ella procede dall'inspirato amore del bello; la retorica filosofica che si solleva soltanto per la via della dialettica e dà prova di sè negli scambievoli conversari istruttivi. Nell'una hai ora descritte ed ora dimostrate le forme e le specie diverse d'amore; nell'altra le forme e specie diverse del discorso: predomina nella prima l'elemento plastico e retorico; il critico e dialettico nella se-

(1) Pag. 227. a.-236. b.

conda; là un entusiasmo pieno di presentimento, qua il più alto senno filosofico; nell' una il simbolo che leggiermente involve le verità supreme, e la poesia e 'l calore d' una accesa fantasia; nell' altra la cognizione chiara e lucente del vero, il filosofema vigoroso che svolge le leggi del pensiero, e la serena sobrietà della mente che viene enucleando i concetti. La prima parte assomiglia al primo destarsi della vita dello spirito: la seconda n' è già nel pieno possedimento; per l' una s' ascende alla vitale sorgente d' ogni arte o scienza, laddove l' altra definisce e determina la sua propria sfera d' azione alla retorica. Ma ambedue queste parti si connettono intimamente tra loro essendo due lati d' un istesso concetto fondamentale: senza inspirazione non v' ha filosofia, e senza filosofia vera retorica non è intelligibile. E per ciò appunto che a fondamento del dialogo sta questo pensiero complesso, i suoi due lati o, se vuoi, i due suoi aspetti, e quindi le due parti del dialogo si ricongiungono per un gran numero di sottilissime fila che sarebbe lungo accennare partitamente. Ma limitandomi a pochi accenni: come nella prima parte sono abbandonati gli speciosi discorsi pe' principii della critica che poi si stabiliscono nella parte seconda, così in questa e la fizione in proposito delle cicale e la solenne leggenda egiziana su l' origine della scrittura risentono del tono poetico della prima parte. Come in quella a rappresentare un amore inspirato si adoperano i tratti capitali della filosofica dottrina dell' anima; così in questa la retorica n' è offerta quasi una provata applicazione della dottrina dell' anima; l' amore del bello che là è preso come impulso del senso, qua ci si mostra nella sua forma più splendida quasi impulso spirituale alla produzione de' pensieri nelle anime

affini; il bello nell' una parte è principio ideale sovrumano, nell' altra è principio dell' arte, ma che entra nel giro della vita degli uomini. Ambedue poi le parti si chiudono ad un modo medesimo con una preghiera: ma la prima che è prece di purificazione ad Eros, è ancora l' eco dell' erotico entusiasmo della prima parte; l' altra ch' è indirizzata a Pane e alle divinità del luogo, che è scena del dialogo, contiene le benedizioni che grata tributa al principio della natura una mente levatasi alla conoscenza.

Con questa capitale partizione che noi siam venuti sin qui dichiarando, con arte ammirabile si coordina poi una secondaria tripartizione di cadauna delle due parti principali, di guisa che l' intiero dialogo venga ad essere come in sei sezioni spartito, le quali rispettivamente si corrispondono, offrendo in bella gradazione i distinti aspetti del pensiero fondamentale del dialogo. La prima di queste sezioni ci si offre nel discorso di Lisia: (1) il più basso e volgare rispetto in cui si possa comprender l' amore; nel parere de' Greci quel cieco appetito è oltraggio alla divina potenza di Eros: per noi, non è mestieri di dirlo, è male assoluto; la sua antitesi è l' amore puro e morale: ma, per un altro rispetto, in quanto l' amor sensuale predomina e trascina inconscientemente, pur si congiunge con l' impulso simpatico e con l' annegazione del sacrificio, e quindi inchiude il germe d' un amore morale. Il primo discorso di Socrate (2) in apparenza tien ferma la massima fondamentale di Lisia; ma e per la forma e pel concetto tuttavia s' innalza un gradino al di sopra. Vi si presuppone un amante che sol per raggiungere un nobile scopo fingesi non

(1) Pag. 230. e.-234. c.
(2) Pag. 237. b.-241. c.

amante. Il sentimento d'amore che nella Lisiana hai disapprovato e rigettato come turpe, qui ti si appresenta sotto un'altra luce. All'antitesi della passione e del calcolo intelligente che dritto mira al suo fine sottentra quella d'un amore tranquillo senza misura nè limite e alla cieca passione l'amore regolato da intelligente riflessione. È la riflessione che ha 'l disopra sul piacere momentaneo; è in una parola il principio che formularono in un sistema da applicarsi alla vita Aristippo ed Epicuro. La intelligenza sagacemente calcolatrice è tuttavia lontana dall'entusiasmo: il suo motivo non è il bene ma l'utile; ma noi avanziamo pur sempre d'un passo, perchè ci apparisce il divario che è tra l'amore intellettivo e la passione cieca. Per ispiegarlo, questo divario è ricondotto al dualismo della natura umana, e a regolare l'appetito sensuale s'addimandano le leggi della intelligenza. Qui il bello, benchè non per anche compreso nella sua vera essenza, è posto come meta comune all'amore cieco e all'intellettivo; e così dalla sfera dell'intelligenza che studia al suo proprio interesse noi ci siam sollevati, come la chiama Platone, alla giusta opinione. Ma anche questo secondo discorso apparisce come un peccato a rispetto di Eros, perchè non ha ancora rappresentato l'entusiasmo e l'intiero e completo sacrificio all'oggetto dell'amore. A conciliare completamente l'antitesi tra l'appetito e la intelligenza è mestieri della contemplazione ideale.

A questo grado supremo ci solleva il secondo discorso di Socrate [1], una delle più ammirande opere d'arte che ci abbia lasciato Platone. Il suo obbietto, chi volesse definirlo, è di descriverne quel primo destarsi alla più nobile vita dell'anima, per la forza d'un amore inspirato dalla bellez-

(1) Pag. 243. in fine - 257. c.

za ideale. Da prima ci conduce, poichè può dirsi che 'l discorso sia tripartito, o secondo che esige la dialettica platonica, ha un principio, un mezzo ed un fine, per tre sfere: della vita dell'anima entusiasticamente eccitata, ma pur sempre mancante della chiara e serena assennatezza; della esaltazione dello spirito, della profezia e della poesia in appresso; e alla suprema finalmente o alla sfera dell'amore della divina bellezza. Il discorso procede naturalmente per gradi, mirando a rappresentarne il destarsi dell'anima all'amore del bello, e quando è, a così dire, giunto a mezzo del suo cammino, ascende alle occulte sorgenti dell'amore e d'ogni fatta entusiasmo. Con poche linee ti dà da prima la essenza d'ogni anima, e nella inesauribile forza di movimento e nell'indistruttibilità sua trova il principio eterno della vita. Per questo modo il dualismo dell'anima e del corpo ti si offre come antitesi di ciò che si commuove, a ciò ch'è stazionario assolutamente e morto. Indi, nella forma di mito, segue una più particolare istoria delle anime che necessariamente si trovano in commercio con la materia corporea; per la quale istoria ambo i lati dell'antitesi appariscono organicamente congiunti. Questa critica descrizione tu la diresti un canto inneggiato solennemente alla vita dell'anime: vita beata e leggierissima, sempre ascendente per gli spazi sopracelesti nel seguito degli dei là dove le pure idee, l'eterno essenziale essere e la vera sapienza hanno lor sede. In appresso la beatificante contemplazione delle idee, quando le anime debilitate han perduto le ali, la unione loro co' corpi, i diversi destini a cui dopo la prima vita sottostanno, le emigrazioni e l'espiazioni dopo la morte, tutto ciò ne offre una simbolica meravigliosa rappresentazione della diversa suscettibilità delle anime per la

comprensione delle idee. E nel tempo medesimo ci è come aperto il passaggio all' ultima partizione del discorso che, riprendendo il filo apparentemente interrotto, ci riconduce alla quarta forma dell' entusiasmo o all' amore. Qui dalle regioni ideali il discorso torna a scendere al mondo reale, ma per illuminarlo di tutta la luce che seco porta dalle regioni superiori. Il rapimento onde si sente preso lo spirito all' aspetto della bellezza; la brama infinita dell' oggetto che a sè l' incatena con la sua bellezza; il rigoglioso germogliar della vita e lo slancio che prende tutto il suo essere; la ripetuta lotta della ragione e della volontà morale con l' appetito sensuale fino a tanto che ne consegua vittoria per la purificazione dell' amore in una nobile amicizia; finalmente la origine dell' amor ricambiato che, quasi specchio dell' amor dell' amante, suscita nell' amato l' identico impulso imponendogli le identiche lotte col senso, tutto ciò n' è descritto con tanto profonda cognizione della vita dell' anima e con tanto vigor di poesia che ti trasporta, mentre, come disse lo Steinhart, in ogni tempo le anime amanti a questo o a quel tratto ebbero a riconoscervi sè medesime. Un diligente ed acuto lettor di Platone qui pure riscontra di tanto in tanto manifesti accenni alle cose già prima discorse nel dialogo. Quella falsa e calcolatrice assennatezza, ad esempio, la quale ha in mira soltanto il godimento, qui apparisce come spregio della umana natura, ed è quindi punita anco dopo la morte per ciò ch' ella sia antitesi dell' amore. Studiando poi il filosofo artista ad offerirne ogni più libero e indipendente sviluppo delle anime, si fa qui pure a dimostrare quasi di passaggio, come a seconda delle diverse proprietà naturali siano eziandio diverse le forme e le dimostrazioni d' amore, il che egli miti-

camente riduce alle potenze diverse e alle diverse sfere d'azione de' particolari dei, nel cui corteggio le anime prima del loro decadimento si movevano in giro con l'universo.

Nè con minore arte di sottilmente distinguere, nè con minori gradazioni di colorito è la seconda parte composta, nella quale l'antitesi tra la superiore e libera vita dello spirito e i fini interessatamente stravolti dell'indirizzo intellettivo dal campo dell'etica è portato a quello dell'arte della parola. La breve fizione della origine delle cicale e l'accenno alle Muse e alla distinzione de' loro uffici diversi (1) servono, a così dire, alla transizione dal campo dell'etica a quello della discussione dialettica.

Per la prima sezione di questa seconda parte viene ad esser provato, che senza filosofia e senza dialettica non v'ha retorica. L'antitesi della eloquenza sofistica e della filosofica è posta nel contrasto, che più tardi svolgerà nel Sofista, tra l'antilogia o l'arte del confutare, portata sì innanzi da Zenone da Elea, e la dialettica, la quale poggia sovra un giusto concetto. Da questa contrapposizione non è essenzialmente differente quest'altra della opinione e del sapere, per ciò che l'una si appaghi spesse fiate della apparenza del vero e faccia inganno a sè ed altrui; l'altra invece investiga in tutto ed anzi tutto la verità. Ora, com'è stato già dimostrato nel Gorgia, la comune retorica poggia sul mal sicuro fondamento della opinione: scopo all'incontro della superiore e filosofica eloquenza è di formarsi per via della dialettica un adeguato concetto e di diffondere il vero abbastanza noto (2).

(1) Pag. 258. d.-259. e.
(2) Pag. 259. e.-262. c.

Dimostra la seconda sezione (1), come non solo debba aver la retorica un contenuto filosofico, ma eziandio nella forma, se abbia da esser arte veramente, debba mostrare un filosofico procedimento. Così un' arte nobilissima che trova le sue proprie regole nel libero svolgimento dell' ingegno formato alla filosofia, si contrappone alla tecnica de' retori sofisti che per errore si risguardò quasi teorica d' arte. Gettando un' occhiata su la moltiplicità delle forme retoriche o di que' mezzi dell' arte siamo condotti a vederli come frammenti sparsi e privi di vita o come materiali di costruzione che per la prima volta ottengano il loro vero valore, perchè vengono a far parte d' un complesso artistico armonicamente composto e penetrato dallo spirito filosofico. Il cui autore ha da possedere la scienza delle anime, perchè, se la retorica è l' arte di guidare e di guarire le anime, l' oratore deve sapere adattare le maniere molteplici e le diverse forme del discorso alle disposizioni diverse delle anime, su le quali vuole operare. Per questo modo non è chi non vegga, di quanto il subbietto s' innalzi nelle mani del nostro autore, pel quale la eloquenza addiviene la più potente educatrice del popolo. E qui lo studioso di Platone resta eziandio colpito dalla relazione manifesta che è tra questa trattazione e la seconda sezione del mito, ove discorresi delle proprietà diverse e delle naturali disposizioni delle singole anime; la eloquenza in fatti si muta in un divino culto e 'l suo più eccelso scopo è d' innalzare le anime ad una vita superiore, il cui supremo grado, è già stato innanzi, sotto mitica forma, accennato, che è nel conformarsi alla vita divina. Da ciò poi che Platone vuole adattato alle condizioni degli ascoltatori il discorso, apparisce mani-

(1) Pag. 262. c.-268. a.

festamente contraddetto quello che hanno affermato taluni, siasi proposto di rivolgere al dialogo filosofico la retorica tutta quanta; che anzi stimiamo con lo Steinhart, che dove fosse piaciuto a Platone d'offerirne un intiero sistema d'arte, egli avrebbe fatto della retorica una disciplina filòsofica e un ramo della scienza dell'anima.

Per la terza sezione della parte seconda [1] ci è provato come la parola scritta, per ciò ch'è ricordo del già saputo, stia al di sotto della viva parola; ma sì nella scrittura e sì nel discorso orale tanto l'arte è più perfetta, quant'ella per l'applicazione della dialettica maggiormente promuove lo sviluppo di gravi e importanti pensamenti nell'anima dell'ascoltante. Incomincia dal dimandarsi, quale tra le riproduzioni scritte del pensiero corrisponda massimamente allo scopo dell'arte. E a questa quistione egli dà alla bella prima risposta con la finzione del dialogo tra 'l dio Ammone o Thamus e 'l divinizzato inventore della scrittura Theuth [2]. Mentre questi, come l'Hermes greco, è proclamato l'inventore dell'arte de' numeri, della geometria, dell'astronomia e fin de' giuochi dello scacchiere e de' dadi, ed è così simbolo della intelligenza pratica, Thamus rappresenta la superiore sapienza, la quale sa ad ogni miglior fine indirizzare ogni arte. Ed indi seguitando, la parola scritta è contrapposta all'orale, non già, conforme hanno altri avvertito, come l'inferiore al superiore e l'imperfetto al perfetto, ma, in relazione al pensiero capitale del dialogo, come meccanismo regolato da norme stabili alla libertà creativa della vera arte, e come esercizio dello scrivere il cui valore si misura dal suffragio de' lettori, al vivo scambio filoso-

(1) Pag. 274. b.-278. b.
(2) Pag. 274. c.-275. b.

fico e dialettico della parola. Come l'esercizio della scrittura secondo prestabilite norme sia in sè stesso da rigettare, è già provato col fatto della scrittura Lisiana. Quindi Platone dà di buon tratto la preferenza alla parola viva, che, com' immediatamente ne significa il carattere dell' oratore, così abbastanza da vicino s' accosta alle qualità individuali dell' uditore, operando direttamente e immediatamente la potenza sua esercitando, sopra lo scritto artistico che solo per via di segni intermedi richiama a mente il già pensato e già conosciuto, ma non ne dà il sapere vivo, nè vale a proteggere sè medesimo da gli assalti del dubbio o della contraddizione. D'altro lato tuttavia riconosce che il discorso orale, ove altro non sia che un'opera artistica della retorica sofistica, messa insieme secondo morte regole, non avanza d' un bel nulla le opere scritte secondo lo stesso intendimento e col medesimo spirito; sì invece la rappresentazione scritta del pensiero avrà altissimo valore, allora che sia verace e fedele immagine dell' interiore discorso del Sapiente, o in altre parole, ne offra il processo dialettico d' un dialogo orale. A ciò mira indubbiamente la determinazione che fa Platone del dialogo filosofico come suprema forma dell' arte, nella prosa almeno, collocandolo in luogo sì alto come fedele reverbero ch'e' lo chiama, dell' interiore sviluppamento de' pensieri; e se poscia, parlando d' altre scritture poetiche e filosofiche, al di sopra di tutti gli altri generi poetici e' non colloca, come pure ci attenderemmo per la corrispondenza dialogica, la dramatica, ma la lirica, no' dobbiamo a giusta ragione indurne, e' ritenesse, non soltanto la forma dialogica, ma eziandio altre forme dell' arte poter fedelmente e chiaramente rappresentare i moti della vita interiore.

Tutta questa sezione è pertanto una pratica applicazione di quello che è detto nell' ultima parte della seconda orazione socratica intorno all' essenza dell' amore e alle relazioni in fra gli amanti. La dialettica in fatti del vivo discorso che spande di generazione in generazione la sementa de' buoni pensieri, onde ci sentiamo sollevati e beatificati, ei è offerta come la prova meglio perfetta dell' amor puro e morale; e ad essa si contrappone la vacuità e 'l semplice giuoco delle frasi retoriche e degli artifizi della parola, al modo medesimo che al nobile e puro amore si contrappone quell' amor inferiore che l' oggetto amato non riguarda già come fine, ma d'esso abusa a scopo d' interesse e immorale.

La chiusa poi del dialogo, che ha valore affatto socratico in quanto ne sospinge alla sapienza, ma l' onore della sapienza proclama proprio sol degli dei, e contrappone Lisia ad Isocrate, e indirizza a Pane quella gentile preghiera, e finalmente nelle parole di Fedro, che tutto sia comune a gli amici, trova l' ultimo suo compimento, ne richiama in certo modo alla mente tutti i principali pensieri del dialogo, rinnovellando l' impulso al più libero e puro sviluppo della vita dell' anima, al vero e morale amore, alla divina bellezza e ad una eloquenza, che all' ideale della bellezza e della sapienza s' approssimi.

A sì mirabile composizione e all' orditura stupenda de' nobili pensamenti si confà in modo eccellente tutta la intonazione della scrittura platonica, per via di gradazioni sottili, di sfumature lievissime e di transizioni piene di grazia e leggiadrissime. La introduzione al dialogo è certamente uno de' luoghi più soavemente leggiadri che ne sia dato di leggere nella più armoniosa e bella lingua tra quante ne

hanno mai parlate gli uomini. D'un effetto piacevolissimo è l'antitesi del linguaggio socratico pieno di natural verità, fresco, scherzevolmente ilare alla eleganza affettata e alla sottigliezza di Fedro che pare, vada in caccia di superlativi e diminutivi. Acuta, se vuoi, ma a verità conforme è la ragione, onde Socrate, contro il suo solito, è tratto alla descrizione naturale del luogo bellissimo, alla quale da sua parte contribuisce pur Fedro, come ambedue son presi dall'entusiasmo nel progresso del dialogo; ma quella che vuol essere più diligentemente avvertita, è la gradazione stupenda della espressione nelle tre orazioni.

La Lisiana, che che si sia detto da altri in proposito, mostreremo in appresso perchè riteniamo per una studiata copia della maniera di Lisia, non senza qualche pennellata qua e là che ne carica le tinte, e condotta a bello studio di guisa che mentre ogni parola è misurata e al suo luogo, pur vi difetta ogni forza e bellezza retorica. Non è senza meraviglia, ch'io leggo nello Stallbaum (1) essere la pienezza e l'altezza del pensiero ciò che ha riempiuto di entusiasmo Socrate; a me pare invece che il discorso di Lisia proceda su' trampoli ed abbia tutti i caratteri d'una esercitazione scolastica imitata con sottilissimo ingegno e 'l cui valore intrinseco è tutto in una scelta fraseologia. E a conferma stanno le parole stesse dall'autore fatte pronunziare al suo Socrate, che cioè al discorso di Lisia manchi quello che ad ogni opera d'arte è essenziale come ad ogni organismo vivente, avere, vuol dire, un capo o un esordio e i suoi piedi o la chiusa che è conveniente all'opera d'arte (2). Senza esordio e senza chiusa, come nel giocoso epitafio di Mida, il prin-

(1) Prolegomena ad Phaedrum sul principio.
(2) Pagina Stef. 264.

cipio del discorso potrebbe prendere il luogo della fine e la fine del principio senza danno veruno. E di fatto senza arte veruna di graduale incremento e d'aggruppamento artistico de' pensieri, senza logico ordine e senza la organica connessione per via di convenienti transizioni, i pensieri son posti l'uno appresso all'altro in monotona serie, e il giro de' pensieri stessi viene così ad essere circoscritto che l'istessa proposizione ci torni con lievi mutamenti più volte dinanzi. Nella struttura poi delle proposizioni non hai da notare nè l'armonia leggiadra, nè la varietà ritmica, nè l'arte del periodo, ma solo la stucchevole simmetria della bipartita forma della proposizione, propria della retorica siciliana e a cui primi s'opposero Platone ed Isocrate. — Nella Lisiana tutta la monotonia della forma de' retori sofisti ti si fa avvertire con quella sua artifiziosa proporzione de' membri della proposizione, spesso paralleli e spesso eziandio legati con assonanze o con rime. Aggiungi una certa oscurità e l'equivoco della espressione, a cui sotto si nasconde la immoralità più grossolana; qualche cambiamento di costrutto improvviso e violento; in fine la intonazione del tutto senza forza e vita e senza la freschezza del sentimento e della passione. Tali caratteri che ad ogni studioso di Platone si fan manifesti nella Lisiana, indussero già taluno a sospettare che qui Platone ci abbia veramente offerto un qualche saggio di Lisia mal riuscito, ma realmente dato tal quale, e non già alterato e guasto a suo studio. Ed in appoggio di tal conghiettura si credette poter osservare, che quante volte Platone ne metta innanzi uno de' sofisti o de' retori, quale Protagora e Gorgia e fin anco Callicle e Trasimaco, il carattere istorico di cadauno avviva col soffio animatore dello spirito suo. Di che veramente

non ci accorgiamo nel caso della Lisiana. Se non che, avvertì dirittamente lo Steinhart, il caso nostro è diverso: non si tratta già di darne a conoscere un particolar modo di vedere e di pensare nel caso nostro; ma di riprodurre la forma della eloquenza di Lisia quanto più fedelmente, forse esagerandola in qualche tratto per offerirne così una più spiccata imagine della falsa retorica. Ma quanto a ciò parleremo più distesamente in appresso, studiandoci di ritrarre la immagine di Lisia.

La prima orazione socratica all'incontro, benchè pur essa sia una parodia dell'altrui pensiero e della forma altrui, contiene manifestissimamente qualche cosa di platonico e nella forma e nella sostanza, che ti si fa sentire in mezzo all'epica semplicità della parola di Socrate. La scherzosa invocazione alle muse è seguita da un piano e breve esordio narrativo che va a finire in un esametro; ma poi, e lo confessa Socrate stesso, il discorso s'innalza ad un volo quasi ditirambico. L'orditura del discorso è affatto regolare; già vi si mostra il principio dialettico nel divario che v'è stabilito delle specie d'amore; nell'esordio è posto determinatamente il pensiero principale, ma gli argomenti probativi non iscaturiscono dal solo pensiero capitale; sono anzi per via d'apposite transizioni collegati e commessi in una serie discendente. Nella forma delle proposizioni prevale il parallelismo della scuola siciliana; ma di tanto in tanto erompe il vigore del periodo platonico. Il Krische [1] che fece prova di tanta finezza critica nella illustrazione del nostro dialogo, avvertì che Platone ravvi-

(1) Über Platon's Phaedros. Göttingen 1848. È una scrittura di capitale valore pel nostro dialogo; come ne facciamo profitto, così d'essa daremo in appresso larga ragione.

cinando questo presente discorso all'epos, mentre il successivo confronta con la lirica di Stesicoro, ne ha dimostrato com'egli collocasse la lirica al di sopra dell'epica; ma a noi pare rischioso seguire per questa via il filosofo di Gottinga dinanzi alla parola di Platone che la prima orazione socratica apertamente ravvicina al ditirambo; laddove la seconda orazione socratica è raffrontata con la rigogliosa lirica dorica di Stesicoro. E di questi ravvicinamenti delle forme dell'arte il lettore farà conveniente giudizio quando ripensi, come spesso il ditirambo sotto una splendida veste di sonanti parole nasconda un contenuto ben scarso e pensieri di poco valore; mentre la lirica dorica, portata da Stesicoro d'Imera alla sua perfezione maggiore, a lato all'elemento lirico ha un elemento epico vivamente espressivo, pel quale massimamente dalla lirica degli Eoli è differente.

Così appunto nella seconda socratica la narrazione e la descrizione s'intrecciano con le riflessioni acute e sottili, e sebbene non manchi lo scherzo, vi domina un'intonazione più elevata, che di tanto in tanto si lascia andare a certi slanci, pe' quali con Socrate possiamo agguagliarla ad un mitico inno in libera forma. La lingua in fatti e la intonazione del discorso in sul principio, fino a che ci narra la istoria delle anime, è affatto epica, nè mancano di tanto in tanto studiati richiami all'epos omerico; nella seconda parte all'incontro, dove ci son descritte le lotte, i dolori e la felicità dell'amore e dell'affetto ricambiato, prepondera l'elemento lirico; e così con bellissimo garbo i due elementi epico e lirico compenetrandosi, il dettato platonico si leva ad una meravigliosa sublimità. La imagine poetica ond'è vestito il pensiero, noi eziandio riteniamo, sia stata

da Platone tolta ad imprestito dalla poesia filosofica di Parmenide [1]; ma per ciò appunto ch'è un simbolo, non è plasticamente finita, anzi lasciata a mezzo e da Socrate stesso chiamata un puro giuoco e quasi esterno segnale dell'entusiasmo che divinamente lo inspira.

La seconda parte del dialogo sta alla prima in antitesi per la forma non meno che per la materia. È un vero esemplare di prosa filosofica, piena di vivaci espressioni; sempre acuta, sottilmente trasparente e di tanto in tanto avvivata da imagini leggiadrissime. Le proposizioni hanno una struttura perfettamente armonica; dalla quale viene al discorso un andamento facile e piano, sì che sia fedele imagine dell'interiore commovimento e del carattere diverso del personaggio che parla. La leggenda delle cicale, narrata con un certo tono che affatto alla narrazione conviene, la festiva fizione egiziana, la scrittura agguagliata agli orti d'Adone che sol per pochi giorni fioriscono, sono luoghi ne' quali il magistero dello scrittore giunge a non superabile altezza. A dare più varietà al dialogo che tra due soli personaggi si passa, ti mette quasi dinanzi due personaggi assenti Lisia e Tisia; e ti dà persona a' concetti e a' discorsi che, provocati da Fedro, addivengono de' buoni figliuoli d' un infaticabile padre. Tanta varietà e l'abilità grandissima di mutare la intonazione della sua scrittura o la sicura libertà onde usa della sua lingua, fanno riconoscere con certezza la piena maturità dell'ingegno dello Scrittore già culto per la lettura e pe' conversari più diversi ed omai affatto educato alle attiche grazie.

(1) Vedi Parmenidis Eleatae carmin. reliq. ed. Karsten v. 1.-7. Amstelod. 1835.

III.

L'analisi che abbiamo fatto del dialogo, muoverà forse in qualcuno de' nostri lettori questa naturale dimanda: perchè questo dialogo così artisticamente composto ed architettato come lo dici, non ci offre quegli aggruppamenti di personaggi che pure ci hanno offerto i dialoghi della giovinezza e che eziandio avremo da ritrovare nel Simposio e nel Fedone? Egli è che nella contrapposizione di Fedro e di Socrate l'artista trovava modo di dare pieno ed intiero svolgimento al concetto capitale del dialogo; al quale, versando su la diversità della tendenza ideale e non ideale, anzi che su lo sviluppamento graduale d' un' idea e su la determinazione de' suoi vari momenti, si conveniva questa bella semplicità d' offerirne due soli personaggi in su la scena in assoluto contrasto tra loro e con uno sfondo dietro a questi personaggi, nel quale il contrasto che è tra Socrate e Fedro, è intraveduto, accennato e riprodotto più volte. I due personaggi, ne' quali s' incarna il contrasto che 'l dialogo ne rappresenta, e che stan su la scena, sono un pensatore altissimo, pieno d' entusiasmo per le idee, la cui scienza scaturisce da una natural forza e profondità dell' ingegno; e l' altro un giovine facilmente eccitabile, uso a battere le altrui pedate, senza forza e profondità propria, che s' esalta per ogni nuova apparizione nella vita, nella scienza o nell' arte. Da vero maestro, ci è sembrato, siasi compiaciuto Platone nel venir tratteggiando con amore

questo contrasto tra 'l filosofo indipendente e libero e l'entusiasta per le cose del giorno; chè in Socrate tutto è caratteristico ed ogni suo movimento emana dalla forza smisurata del suo intelletto; per lui il massimo de' beni è nel possesso della verità e questo addimanda a tutti gli dei; in quell'altro tutto è fittizio e compassato a norma dell'uso e foggiato secondo le costumanze dell'oggi; per esso parere vale ben più che essere, e l'apparenza e la forma colloca sopra ogni cosa. Il contrasto ti si mostra fin nelle esterne sembianze: chè il filosofo è un vecchio poveramente vestito, e questa volta, a cagione del gran calore, anco scalzo; Fedro invece è nel fiore degli anni, ma è un effeminato, mal avvezzo e debile di salute, che s'è messo sotto la cura d'un medico famoso e secondo la prescrizione di lui fa per salute la sua passeggiata fuor delle mura. Ogni parola che pronunzia il filosofo, è spirito e vita dell'anima; Fedro non ha su le labbra che i fiori della retorica. Com'uomo ch'è del suo tempo, Fedro muta, altera, interpreta le antiche e fantastiche leggende degli dei, che Socrate invece accetta nella semplicità della sua fede, aborrendo dalle inutili sottigliezze de' razionalisti del tempo suo, delle quali dà come un saggio nella spiegazione della leggenda di Borea e d'Orizia. Per questo tratto finissimo tu sei come iniziato al sostanziale spirito socratico, avverso a quella superficiale coltura che allora si diffondeva dalle scuole sofistiche. L'alta ingiuria ch'è fatta ad Eros pel discorso messo su le labbra di Lisia, Fedro non sente, tutto preso, com'è, dalla bellezza della forma; Socrate invece proclama Eros uno degli dei più potenti, perchè appunto l'efficacia sua è nel fondo de' cuori, e quivi suscita una vita nuova più alta, quasi il rinascimento dell'uomo intellettivo; e per ciò, finchè pro-

nunzia il primo discorso, nel quale si attiene ancora al concetto Lisiano, tien per rossore velato il volto, che poscia discuopre, quando pronunzia la palinodia, per la quale studia a riconciliarsi il potentissimo iddio.

Per Fedro nulla ha tanto valore quanto un discorso scritto e condotto con arte; e' se lo impara a memoria e poi come un ridicolo fanatico lo vien recitando; questo fanatismo par che un momento s'attacchi anche a Socrate, quand'esce nella parodia dell'orazione sofistica; ma il secondo discorso invece, nel quale è come abbozzata la nuova e più alta contemplazione del mondo e in cui spira la perfetta armonia tra la natura morale di Socrate e quella divina vita che tutto l'universo compenetra, egli stesso dichiara non attingere a straniere sorgenti, ma sentirsene come ripieno il petto e la bocca per la inspirazione della natura circostante e delle ninfe che l'abitano. Così l'amore per gl'ingegnosi discorsi è 'l punto di congiunzione tra' due personaggi del dialogo, di natura e d'indole tanto diversi tra loro. Socrate studiatamente s'appella amico de' ben foggiati discorsi e amendue amano di provocare ed eccitare il proprio interlocutore alla manifestazione de' suoi propri pensamenti sì che amendue, secondo il detto platonico, appariscono padri de' discorsi o produttori d'opere intellettive; ma l'uno per la viva parola suscita feconde e incorruttibili idee; l'altro non è che l'eco importuna de' retori più famosi, da' quali va accattando sempre nuove ostentazioni dell'arte loro, e così i figli suoi son nati morti, non han luce di verità, nè splendore d'eterni pensieri; l'uno crea una nuova vita, l'altro piacevolmente si gode d'una effimera luce che prende a prestito dal di fuori. Mentre ambidue sono inspirati dal bello e dal grande, Socrate ti si

mostra invasato di divino spirito, tanto ch'egli stesso si dia nome di profeta, perchè una voce interiore che gli risuona nell'animo, gli è guida ed oracolo; quindi il suo entusiasmo non turba la serenità e l'assennatezza della sua mente, avvegnachè sia l'anima della sua dottrina, e 'l natural fondamento alla critica sua sottile e all'acuta dialettica. Fedro invece è un bello spirito, un entusiasta di quelli che si trovano ad ogni momento e in ogni paese del mondo, che non ha nè saldi principii, nè fil di critica; ma anzi non sente della critica nemmeno il bisogno, contentandosi d'andar dietro al fanatismo del giorno e alle lustre della forma. Il bello per lui non è se non apparenza gradevole ed ornamento, che, secondo determinate regole, si applica a questo od a quel subbietto: per Socrate all'incontro è una cosa sola col bene e 'l fiore di nostra vita. Fedro non è tuttavia incapace d'alzarsi a' veri più alti: sì piuttosto come tale che si compiaccia della propria sua debolezza, s'è tutto rimesso nelle mani e nell'autorità di Lisia. Ma quando gli si aprano dinanzi gli splendidi orizzonti della filosofia, egli segue sua guida e collocandosi ben più alto che non il Callicle del Gorgia o che 'l seguace delle dottrine d'Aristippo, pe' quali il piacere è supremo fine alla vita, appunto come il Socrate del Gorgia, il piacere sensuale ha in dispregio e 'l supremo bene della vita ripone nel leggere o nell'ascoltare ingegnosi discorsi retorici. Ma questa sete de' conversari retorici non è sete di scienza vera; e così Fedro è a rispetto di Socrate nella situazione medesima, nella quale il mito del Simposio ci dipinge Penia a rispetto di Poro.

Fedro di Pitocle Mirrinusio non ci è noto altramente che pe' dialoghi di Platone, tanto che Ateneo abbia affermato, nella sua cieca avversione a Platone, che non fu del

tempo di Socrate (1). Nel Protagora l'abbiam trovato nel cerchio de' sofisti di casa Callia tutto dedito ad essi e ascoltatore zelante di Ippia (2). Qui ne hai il ritratto morale: molle e dilicato di costumi e di vita, maestro nelle cose d'amore (3), seguitatore assiduo de' retori siciliani e massimamente di Tisia e di Lisia, sopra tutto si piace negli ornamenti del discorso e ne' fiori della retorica (4); e con le medesime tinte ci sarà rappresentato pur nel Simposio, dove tiene il discorso che affatto è conforme alla mollezza dell' animo suo.

Che Socrate sia rappresentato secondo i tratti caratteristici della sua persona, quali altronde li abbiamo, niuno potrebbe mettere in dubbio. La sua nobile figura nella esterna apparenza ci si drizza dinanzi. Riconosciamo quella sua nobile avversione a tutto ciò che sia falso o non chiaro, alla vana parvenza ed al fasto, a tutto quello, in una parola, che non derivi dalla profondità dello spirito e non ci avvicini a gli dei raggiungendo uno scopo etico. La sua fina ironia si distende come sottilissimo velo su tutto 'l dia-

(1) Deipnosoph. XI. 113. pag. 505. F. La critica moderna ha molto felicemente dimostrato, come Ateneo nel suo furore contro Platone abbia confuso il Fedro da Platone introdotto nel Protagora, nel Simposio e nel dialogo che prende nome da lui, con un altro maggior Fedro ricordato da Lisia Or. XIX. de bonis Aristoph. § 15. Vedi C. F. Hermann Gesch. der plat. Phil. pag. 672. Nota 537., Bergk nella epistola critica che ha aggiunto alla edizione di quattro orazioni di Andocide per C. Schiller, Lipsia 1835. e Welcher nel Museo renano. Vol. III. pag. 192. Dalla mala intelligenza poi di alcuni luoghi del nostro dialogo nacque la mala fama che ci han trasmessa Diog. Laerzio III. 29. e il pseudo Luciano ne gli Ἔρωτες, che Fedro fosse παιδικά di Platone.

(2) Protagora pag. 315. e.

(3) σοφὸς τὰ ἐρωτικά. Pag. 227.

(4) Pag. 227.; pag. 273. e altrove.

logo, e la sua parola ci suona sempre vivace, potente, ricca d'immagini e di modi proverbiali. Uno de' tratti che più ne colpisce, è che Socrate non conosca i be' dintorni della sua nativa città; com' uomo che non aspira al piacer naturale ma solo all' etico, e' non ha l'uso di uscire fuor delle mura, fermo nel principio, sia da apprendere molto di più da gli uomini che non dalle campagne e da gli alberi e da' prodotti naturali ond' esse si abbellano. Questa massima fedeltà della rappresentazione di Socrate colpì sì vivamente uno de' migliori espositori del nostro dialogo, il Krische, che arrivò sino a dedurne, il Fedro essere stato dettato quando Socrate era ancora vivente. Ma con buona ragione si fece a dimandargli lo Steinhart, perchè allora non si avrà da ritenere per una scrittura della giovinezza eziandio il Fedone, in cui si trovano consacrate tanto maggiori note istoriche della vita di Socrate? Egli è in fatti impossibile disconoscere che in questo come in tutti i dialoghi della maturità di Platone, sul fondo istorico s'innalza una rappresentazione ideale del sapiente; e i lunghi discorsi a cui Socrate si lascia andare in un accesso quasi coribantico, la simbolica profondissima, l'alta fantasia che signoreggia specialmente il discorso storico e 'l tono mezzo tra 'l poetico e 'l profetico in cui la seconda socratica è condotta, non appartengono affatto al Socrate istorico, ma all'ideale, glorificato dal genio di Platone, quale avremo da ritrovarlo nel Simposio, nel Fedone e massimamente nella Repubblica.

Per ciò stesso che qui sul fondo istorico Platone ci fa sorger dinanzi la figura ideale del suo Socrate, l'interlocutore di lui non è un avversario della sua dottrina, ma piuttosto un debole spirito entusiasta del sapere e del bello

che tuttavia non sa scernere nettamente. Egli così pel contrasto del suo proprio carattere dà il motivo al dispiegarsi della persona di Socrate idealizzata da Platone; mentre se ci fosse offerto, come nel Gorgia e ne' primi libri della Repubblica, un vero avversario di Socrate, l'opera artistica avrebbe perduta la sua bella armonia e quell'ampiezza dello svolgimento del pensiero che convenivasi alla scrittura, la quale apriva alla filosofia nuovi sentieri e inaugurava una nuova contemplazione del mondo. E per l'istessa ragione di concentrare nel Socrate ideale tutta l'attenzione del lettore e renderlo così abile di seguitarne la trasformazione, nel nostro dialogo non sono que' leggiadri aggruppamenti che altrove abbiamo trovato, nè quel numero d'interlocutori che incontreremo nel Simposio e nel Fedone. Qui non si tratta di seguire lo sviluppo graduale d'un'idea e la esposizione de' suoi successivi momenti: è soltanto una lotta di tendenza ideale e non ideale che ci è offerta nel dialogo. Da ciò la bella semplicità de' due soli personaggi posti in iscena; ma dietro a' quali il lettore vede come uno sfondo in cui si ripete, a così dire, più volte lo stesso contrasto che è tra Socrate e Fedro. Come talvolta, per via d'un'industre collocazione di specchi, vediamo ripetuto all'infinito ciò che ci stia sotto gli occhi, al modo medesimo con inarrivabile arte Platone ci fa vedere nello sfondo del suo quadro le due figure che stanno sul dinanzi a contrasto, a così dir ripetute; o, a meglio esprimerci, il contrasto che offrono le due figure poste in sul dinanzi del quadro, lo vediamo rinnovellato e ripetuto in una serie di figure che appariscono nello sfondo. Così Lisia ed Isocrate stanno l'uno all'altro di fronte: l'uno è quasi introdotto nel dialogo, perchè Fedro parla per la bocca di lui e quasi non ne

sia organo affatto libero, scherzevolmente è detto ch'egli è preso d'amore per Lisia; e in riscontro anche Isocrate sul finire del dialogo è detto l'amato di Socrate e ci è offerto come il sole nascente di quella splendida eloquenza, che s'addice allo spirito degli attici. In appresso Anassagora e Ippocrate son contrapposti al Palamede de' filosofi, com'è chiamato Zenone da Elea, il dialettico sottilissimo. I retori siciliani Gorgia, Polo e Tisia, maestro di Lisia, che l'arte loro hanno applicato alla vita; e i teorici della retorica Protagora, Prodico ed Ippia, ed Eveno l'elegiaco celebratissimo, e Trasimaco di Calcedonia, e Teodoro di Bisanzio ci si mostran da lungi; mentre con sottilissimi tocchi ci sono eziandio accennate le caratteristiche differenze tra le schiatte e le provincie diverse ond'essi procedono. E ad essi d'ingegno e d'intendimento diversi quanto d'origine, si contrappone il μελίγηρυς Adrasto, nel quale la critica moderna ha facilmente riconosciuto quell'Antifonte Ramnusio che fu maestro a Tucidide e Pericle, cui l'amicizia che lo legava ad Anassagora, arricchì di nuovi ed alti pensieri e sollevò a quella serena regione dell'arte, nella quale lo splendor della forma si congiunge armonicamente coll'altezza e nobiltà del pensamento.

IV.

Procedendo innanzi in questo studio preparatorio alla lettura del Fedro, avremo da dire come diversamente da antichi e da moderni espositori si sia fissata la idea capitale del dialogo. Ma nè 'l concetto della retorica, nè quello della dialettica, nè l'altro dell'amore valgono a comporre ad unità le parti diverse, le quali, come dall'analisi prece-

dente, speriamo, sia messo in aperto, non sono già separate e distinte, ma più propriamente l'una all'altra si sovrappongono e tra loro, a così dire, s'abbracciano e si tengono strette. Ond'avviene che chiunque prenda uno de' concetti sopra definiti come il capitale del dialogo e gli altri come secondarii e accessorii, o quasi occasione e motivo alla discussione, fallisce sicuramente la retta e piena intelligenza della scrittura platonica. Coloro in fatti che han posto il concetto capitale del dialogo nella retorica, han risguardato come puri accessorii e come esempi della eloquenza le tre orazioni su l'amore che si seguono in bell'ordine e gradazione; e per tal guisa, come ognuno intende, il Fedro cessa d'essere quella stupenda opera d'arte che noi ammiriamo con tanto compiacimento. Nella quale è da dire per prima cosa che nessuno di que' tre elementi, la retorica, la dialettica e l'amore sta a gli altri come il tutto alle parti sue. Non la retorica che procede dall'amor filosofico e dalla dialettica; non l'amore che qui non è psicologicamente spiegato come nel Simposio, nè considerato in sè stesso ma nella relazione sua con la dialettica e con la retorica, le quali due sono subordinate come specie all'amore; e meno ancor la dialettica potrebbe aversi come la idea principale che tutti i lati raccolga, perchè in tal caso la descrizione delle forme diverse dell'entusiasmo e dell'amore ne riuscirebbe inintelligibile.

Tutti i dialoghi che noi ascriviamo alla maturità di Platone, hanno un comune carattere in ciò ch'essi non si propongono di dimostrare una particolare proposizione filosofica od una pratica verità; ma da una serie più o meno ampia di dottrine e di considerazioni filosofiche vien come a scaturire una speciale dottrina. Indi la maggiore

difficoltà che incontra lo espositore nella dichiarazione di queste maggiori scritture platoniche, il cui punto capitale e centrale, a così dire, gli sfugge dinanzi, e sol dopo lunghe fatiche può arrivare a colpire.

Il concetto capitale in cui riteniamo, s' incardini il nostro dialogo, è la dottrina, qui per la prima volta annunziata in modo chiaro e distinto, della eternità dell' anima universale e indi delle singole anime: la cui particolare destinazione è nella suscettività delle idee; le quali poi alla loro volta operano su ciascun' anima secondo la sua propria caratteristica. Ora la idea del bello incarnata in una bella persona evoca naturalmente la consapevolezza delle idee, e così amore non è se non brama de' beni perduti. Ma l' aspirazione dell' anime, come diversamente le idee operano su di esse, così necessariamente è diversa. E di qui il postulato etico: s' abbia da riconoscere la vita particolare di cadaun' anima, quale al suo proprio carattere è conveniente, e s' abbia quindi da avviare ogni anima al suo ideale corrispondente. Iniziamento a questa vita superiore dell' anima è l' amore spirituale e morale; complemento suo è la filosofia o la coscienza scientifica delle idee immutabili. Come l' amore, così la filosofia ha da esser pura: ovvero ha da procurarne una vita che in noi desti e promuova la cognizione delle idee per la viva parola: e così l' ammaestramento, perchè sia vivente ed efficace, ha da esser dialettico e retorico, ovvero illuminato da un ideale concetto della vita dell' anima. Partendo dalla considerazione del particolare, deve innalzarsi all' universale e questo scomporre nelle sue specie principali per avviare di questa guisa la pura intelligenza della universale vita della natura e de' fondamenti della vita dello spirito, nel che è 'l fine

della dialettica. D'altra parte l'ammaestramento ha da conformarsi quanto possa più, al carattere particolare dell'amico discente, e ciò si consegue per l'insegnamento orale che fedelmente ne rappresenta il sorgere successivo de' pensieri dialettici. Il quale scopo ugualmente può conseguire il discorso d'arte e la scrittura, quando da una perfetta cognizione delle anime procedano e si conformino al mutuo scambio de' pensieri; nel che sta il proprio ufficio della retorica.

Così noi con lo Steinhart riponiamo il fondamento del dialogo nell'antitesi della libera e superiore vita dell'anima, che nella sua propria forza secondo il suo proprio carattere si viene svolgendo in liberi conati creativi, memore della sua originaria eccellenza sì che miri a riprodurre in sè stessa e negli altri il suo proprio ideale, a quell'avviamento non illuminato della intelligenza pratica che con calcolo interessato tien dietro a scopi secondari e spesso immorali, e che non alzandosi alla superiore vita dell'anima non conforma alle eterne idee l'operare e il pensare suo, ma a questo o quello de' particolari esemplari mutabili (1).

A questa contrapposizione della superiore vita dell'anima all'avviamento pratico e irrazionale dell'intelligenza fan capo tutte le fila del dialogo. Nel quale tutte le contrapposizioni molteplici che noi incontriamo, sono come tanti aspetti diversi di questa contrapposizione fondamentale: tanto che il processo della composizione paia agguagliare quello che tiene il maestro di musica allora che sopra un motivo

(1) Vedi la splendida Einleitung dello Steinhart. Platon's Sämmtliche Werke. Übersetz von H. Müller mit Einleitungen begleitet von K. Steinhart. Vierter Band S. 21.

noto scrive una serie di variazioni, ognuna delle quali accenna al motivo fondamentale. La prima contrapposizione in cui l'antitesi fondamentale, a così dir, si ripete, è quella a cui è fatto cenno più volte, tra l'essenza dell'idea e la parvenza sua; o, nel rispetto subbiettivo, della scienza e dell'opinione [1], che poi sotto la forma mitica diviene contrapposizione delle anime le quali contemplano le idee nello spazio sopra celeste, a quelle altre che nell'eterno moto non giungono ad affisarvisi [2]. Indi procedono nella vita pratica più ordini d'antitesi: primo dell'amore superiore che si contrappone all'amore inferiore, ovvero alla sensualità volgare non solo, ma eziandio a quel falso senno pratico, senza inspirazione e senza nobiltà, che l'oggetto amato considera come mezzo a scopi indegni, sì che conformi la sua pratica con l'amico a spregevoli rispetti d'utilità [3]. In questo stato dell'anima, quando l'uomo si mette per via della parola in comunicazione con l'altro uomo, apparisce manifesta l'antitesi della vera alla falsa retorica. Chè l'una ha esatta conoscenza della vita dell'anima [4]; per la conversazione che, a così dire, desta lo spirito, promuove nell'anima la cognizione, e suo principio avvivatore è la dialettica, per la quale afferma ciascun concetto e lo spezza ne' suoi primi elementi; e così essa è per ogni rispetto filosofica e scientifica. L'altra all'incontro o la falsa retorica va dietro a scopi secondarii e non degni; non tien conto nè delle condizioni spirituali, nè de' veri bisogni di coloro a cui s'indirizza, ma studiando all'apparenza e al-

(1) Vedi specialmente a pag. St. 260.
(2) Vedi a pag. St. 248. e pon mente alla τροφὴ δοξαστή.
(3) Vedi la pag. St. 256.
(4) Vedi pag. St. 271. e seg.

l'illusione anzi che alla verità, promuove false opinioni e risoluzioni sbagliate, suscita affetti e passioni ignobili e agisce senza luce di scienza e contro le supreme leggi della dialettica. Il suo interiore organamento è un ordigno arbitrario, non fondato sopra regole stabili nè su la riflessione filosofica; ella è quindi straniera alla filosofia e alla superiore vita dell'anima. Alla contrapposizione della vera alla falsa retorica che noi siam venuti dichiarando brevissimamente, si riappiccano altre tre contrapposizioni: quella della dialettica antilogistica degli Eleati e specialmente del Palamede della filosofia, com'è chiamato Zenone, che troveremo largamente svolta in appresso nel Sofista e che qui è posta in intima congiunzione con la falsa retorica (1) perchè appunto la sottile ed arguta retorica de' Siciliani è affatto da riguardare come un frutto dell'eleatica filosofia; indi l'antitesi della viva parola e della morta scrittura e in fine dell'ammaestramento dialogistico e della esposizione acroamatica. Il largo svolgimento che è dato alla contrapposizione della parola viva alla morta scrittura, mira senza fallo a colpire la poligrafia allora invadente de' retori sofisti, e l'esercizio de' logografi che scrivevano orazioni per altrui uso. Il valore della parola viva in confronto della morta scrittura difficilmente, crediamo, sia stato altra volta mai messo in aperto con efficacia pari o maggiore; in essa è riconosciuta tutta la libertà e originalità della espressione del pensiero e del sentimento; laddove la scrittura ci è rappresentata come qualche cosa di morto, di rigido, di convenzionale, messo insieme per via di segni esteriori, sì che non possa avere azione se non su coloro che di que' segni abbiano conoscenza e pur sempre con forza e vivacità mi-

(1) Pag. St. 261.

nore del discorso parlato. Il quale tien conto delle particolari condizioni e del grado di sviluppo intellettivo di coloro a' quali s' indrizza, e prende, a seconda de' casi, quel colorito fresco e speciale, onde la efficacia procede. La scrittura invece è per tutti e a tutti s'indirizza ugualmente, senza tener conto delle condizioni naturali diversissime e de' gradi diversi della immaginazione e della intelligenza. La parola orale può eziandio difendere sè medesima e sovvenire a' suoi proprii bisogni; perchè il parlatore pel dialettico svolgimento de' pensieri ora schiarisce ed illustra, ora mette più solido fondamento al suo proprio discorso, prevedendo i dissensi, le obbiezioni e le difficoltà; lo scrittore invece ad ogni più sinistra interpretazione soggiace, perchè la parola scritta è immutabile, nè di per sè si dilucida o si difende [1]. Indi il filosofo volentieri comunica per la parola viva; e chi filosofo non sia, per l'artistica scrittura o per una elaborazione secondo regole morte. Da questa antitesi tra la morta scrittura e la viva parola scaturisce la terza contrapposizione che è dello scambio istruttivo del discorso al discorso filato e alla continua esposizione, ovvero del dialogo all'acroasi, tanto a voce quanto in iscritto. Qui al dialogo son dati tutti que' medesimi pregi che nell'antitesi anteriore son dati alla viva parola; e per ciò anche il dialogo scritto è da accettarsi come un ricordo del dialogo orale, il quale tanto più sarà perfetto, quanto più al dialogo orale si tenga vicino, e rinnovelli il processo dialettico pel quale soltanto è possibile la istruzione filosofica, perchè corrisponde alla vicendevole formazione del pensiero.

A chi ci chiedesse di ridurre in più brevi termini ancora il processo de' pensieri del nostro dialogo, noi rispon-

(1) Vedi la pag. St. 275.

deremmo con queste poche parole: l'amore del bello e del buono che alberga nell'anima immortale, e 'l libero naturale organismo della sua propria natura, è sorgente di quella pura vita ch'è gradevole a Dio e delizia suprema dell'anima; organo di questa vita spirituale o filosofica è la dialettica, la quale stabilisce eziandio il valore del suo proprio organo d'esterna manifestazione ehe apparisce, sì nella manifestazione orale e sì nella scritta, in quello scambio del discorso, ond'è come riprodotto il processo interiore della formazione del pensiero.

E se noi ci apponiamo al vero nel definire il concetto capitale del dialogo, non dubitiamo che lo studioso di Platone non sia per ravvisare con noi lo speciale carattere del nostro dialogo quasi d'una propedeutica al magistero e all'esercizio d'altissimo scrittore di dialoghi filosofici.

V.

A questo punto cade opportuna la discussione del luogo ch'è da assegnarsi al Fedro nella serie delle scritture platoniche. Già più volte abbiam detto come noi ci dilunghiamo con la scuola storica dall'antica tradizione, patrocinata anco ne' tempi moderni da uomini spettabilissimi, la quale dava il Fedro com'opera della gioventù di Platone. Ma per ciò stesso che siffatta sentenza s'ebbe il suffragio d'ingegni splendidissimi e di tanto numero di studiosi e d'ammiratori di Platone in contrade e in tempi diversissimi, eziandio maggiore sentiamo il bisogno di dichiarare al lettore italiano, quale ne' lunghi e ripetuti studi ci sia apparso l'autore, quale lo sviluppo intellettivo che aveva raggiunto e quale la imagine che ci ritrae di Socrate; per il che

appunto ci è stato impossibile di ravvisare il giovin poeta che muova i primi passi ne' campi dell' arte e che dalla disciplina socratica siasi sollevato all'idealità più pura. Egli è indubitabile che eziandio nell' antichità a proposito del Fedro ebbero corso due opposte sentenze: mentre Diogene Laerzio, appoggiandosi, come pare, all'autorità d'Euforione e di Panezio (1) e il neoplatonico Olimpiodoro (2) molto probabilmente d'accordo co' predecessori suoi Proclo e Damascio designarono il Fedro come il primo dialogo platonico; Cicerone invece, attingendo a buona fonte, com'era suo uso, lo assegna alla maturità del filosofo (3). Ma forse la forma che ha l'attestazione ciceroniana; o forse l'uso che fece di Diogene la fonte principale delle notizie spettanti allo svolgersi della filosofia nell'antichità, fece accettare senza contrasti la vecchia tradizione fin quasi al secolo nostro. Un primo dubbio sollevò il Tennemann (4), al quale sembrò che la menzione degli dei egizi Thamus e Theut fosse prova bastevole, avesse già Platone viaggiato in Egitto allora che scrisse il Fedro, tanto più che qua e là (5) v' hanno ricordi locali di quella terra meravigliosa. Ma al dubbio sollevato dal Tennemann non si dette mente per lunga pezza, non tanto per la risposta, in vero non molto seria, dello Schleiermacher, che cioè Platone poteva parlare e fantasticare su gli dei degli Egiziani senz' essere stato in Egitto, quanto piutto-

(1) Libro III. 38.

(2) Vedi il βίος nella citata ed. dell'Hermann: Appendix plat. pag. 192.

(3) Haec de adolescente (Isocrate) auguratur Socrates; at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis. Orator. XIII. 42.

(4) System der platon. Philosophie I. Seite 118.

(5) Vedi per esempio la pag. 257. St. e la nostra nota a quel luogo.

sto per la grande impressione che necessariamente dovette fare il vedere com'egli su la vecchia tradizione fondasse quella sua alta teorica dell'ordinamento e della interna connessione de' dialoghi platonici. Indi avvenne che la sentenza dello Schleiermacher rimanesse come indiscutibile per l'Ast (1), pel Boeckh (2), pel Brandis (3), per lo Schwalbè (4), pel Gruppe (5) e per altri moltissimi e fino a' giorni nostri trovasse validi sostenitori nel Krische (6) e nel Susemihl (7). Quando in fatti il Boeckh assegnò il dialogo nostro all'anno ventesimo di Platone, 2.° dell'Ol. XCII. (o 409.-408. a. C.) e l'Ast, ritenendo il Protagora per la prima scrittura platonica (8), ascrisse il Fedro alla olimpiade successiva, nella quale sentenza venne pur anco il Krische, noi non abbiamo se non speciali modificazioni che la critica subbiettiva e personale apporta alla sentenza che ha da sì lungo tempo avuto corso, ma il principio che da essa discende, resta pur sempre inalterato ed intatto. Contr'esso invece si levò primo con nobile ardimento il Socher, dimostrando per via d' interni ed esterni argomenti, come il Fedro non possa esser l'opera che della maturità di Pla-

(1) Vedi il nostro preambolo § XXVII. e l'Ast Platon's Leben u. Schriften S. 376.

(2) Philolaos. Seite 104. Anche nelle «Untersuchungen über das Kosmische System des Platon, Berlin 1852, Seite 85. il Boeckh chiama «seine erste Schrift» il Fedro.

(3) Geschichte der griech. Philos. II. Seite 162. u. folg.

(4) Oeuvres de Platon II. pag. 232.-40.

(5) Die Kosmischen Systeme der Griechen. Berlin 1851. S. 18.

(6) Scrittura sopraccitata: Ueber Platon's Phaedros.

(7) Prodromus platonischer Forschungen Göttingen 1852. Nella sua maggiore scrittura altre volte citata, Die genetische Entwickelung der plat. Philosophie, Leipzig Teubner 1855, mutò poi la sua prima sentenza.

(8) Vedi il nostro proemio al Protagora, Vol. I. pag. 442.-443.

tone, per ciò che presupponga i suoi viaggi in Egitto e in Italia e contenga una serie di relazioni allo stabilimento della scuola, che appunto ebbe luogo dopo il ritorno da questi viaggi. Nuovi e validi argomenti in appoggio di questa tesi medesima misero innanzi C. F. Hermann e lo Stallbaum; nè pe' lettori italiani stimiamo, sia opera perduta venir brevemente riassumendo la discussione.

Debolissimo, a confessione dello stesso Schleiermacher (1), è il fondamento della tradizione. Se in fatti volessimo ricercare a che s'appoggia l'asserzione di Diogene, pel quale il subbietto del dialogo è l'amore, troveremmo esser questo il singolar fondamento dell'asserzione sua, ch'egli è qualche cosa di giovanile filosofare d'amore, quasi che solo ad un giovine si convenga filosofarne (2). Ma e allora non saremmo forzati a riconoscere per una giovanile scrittura a più forte ragione il Simposio? Eziandio maggior meraviglia ne desta Olimpiodoro che la ragione del detto suo stabilisce nel carattere ditirambico del dialogo; dal quale si piace poi di dedurre la prova, che in un qualche tempo Platone abbia dovuto dettar ditirambi (3), argomentando a rovescio, come dimostrò già lo Stallbaum (4), perchè applica al Fedro quella volgar tradizione che ci dette

(1) Vedi la celebre Einleitung. Dr. Aufl. Seite 53.

(2) Riporto le parole di Diogene Laerzio III. 38. «λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα». Della retta lezione di questo luogo ristabilita dall'illustre Cobet abbiamo già discorso nel preambolo del Volgarizzatore § XX. pag. LXXVI. n. 3.

(3) Ὅτι δὲ τοὺς διθυράμβους ὁ Πλάτων ἤσκητο, δῆλον ἐκ τοῦ Φαίδρου τοῦ διαλόγου πάνυ πνέοντος τοῦ διθυραμβώδους χαρακτῆρος, ἅτε τοῦ Πλάτωνος τοῦτον πρῶτον γράψαντος διάλογον, ὡς λέγεται. Olymp. Βίος Πλατων. III. pag. 192. App. Plat. Hermann.

(4) Nella dissertazione «de primordiis Phaedri Platonis (Lipsiae 1849)» nella quale la volgare tradizione su l'età del Fedro è sottoposta ad un esame rigoroso e profondo.

Platone per un poeta di ditirambi (1). Ma dinanzi alla manifesta ironia con la quale Platone fa scherzare il suo Socrate in proposito del volo ditirambico del suo primo discorso, e per la quale è messo in aperto il carattere affatto dialettico della massima parte del dialogo, che valore può avere l'attestazione d'Olimpiodoro? Non è quindi con istorici testimoni che noi abbiamo da farla, ma piuttosto con personali e subbiettivi giudizi, i quali non possono aversi in conto di antiche tradizioni, e che attengono a quel diverso studio d'ordinare le scritture platoniche, vuoi a seconda del loro subbietto, vuoi secondo che potevasene attingere più sistematicamente la dottrina, come già altrove abbiamo avuto buona occasione di dire (2), e in grazia del quale il buon Trasillo strinse nella sua terza tetralogia il Parmenide, il Filebo, il Simposio ed il Fedro.

A questi subbiettivi giudizi, tanto facilmente scambiati con vere e proprie tradizioni, sta di fronte la positiva testimonianza di Cicerone che riporta il Fedro a quella età nella quale tanto Isocrate quanto Platone erano nella pienezza de' loro anni virili (3). Questa testimonianza ciceroniana, concederà il lettore, dopo le cose discorse nel primo capo del nostro proemio, che quadra eccellentemente col tempo in cui Platone, dopo le sue peregrinazioni in oriente e in Italia, si restituì in patria e diè opera al magistero. Un altro argomento indiretto, ma forse non meno valido potremmo eziandio trarre da ciò che 'l solo dialogo intorno al quale ci sia giunta la tradizione, sia stato dettato quando Socrate

(1) Diog. Laer. III. 5.

(2) Nel preambolo del Volgarizzatore § XXI. XXII. Vedi anche il proemio all'Alcibiade.

(3) Vedi le parole di Cicerone riferite alla nota 3. della antecedente pagina 72.

era ancora vivente, egli è il Liside [1]; ora in questo dialogo minore si tratta un subbietto strettamente affine a ciò che si discorre in una buona parte del Fedro; il perchè se ambedue queste scritture appartenessero al medesimo tempo, noi avremmo due dialoghi che si muoverebbero nello stesso giro di pensieri e pure con tanta diversità quanta ognuno ne scorge tra 'l Fedro ed il Liside. Chè in questo noi abbiamo affatto riconosciuto il procedimento socratico, dal quale tenta qua e là di sollevarsi Platone con accenni largamente promettitori; ma nè della dialettica ch'è a dir propriamente platonica, nè della teorica delle idee che nel Fedro già si mostrano in tutta la loro pienezza, v'ha accenno. Il perchè non è possibile ammettere che il Liside sia stato dettato dopo il Fedro senza affermare eziandio un regresso inintelligibile della mente platonica; nè tampoco ne' brevi anni, ne' quali Platone godette della famigliarità di Socrate, è possibile di supporre tanto progresso intellettivo quanto il Fedro ne segna in comparazione del Liside, sì che, se non si rigetti il Liside come spurio contro le attestazioni concordi dell'antichità, il Fedro non può appartenere che alla maturità di Platone.

Vari espositori di Platone stimarono aver discoperto un sicuro indizio della età del dialogo nelle due istoriche persone di Lisia e d'Isocrate offerteci dal dialogo nostro. Lisia ci è presentato nell'aspetto suo men favorevole, quale autore di orazioni per grandi e molteplici artifizi splendidissime, senza tuttavia un cenno solo a le sue molto più degne orazioni forensi; e l'erotico discorso che gli è prestato, alla fama del grande oratore è di gran lunga infe-

(1) Vedi il nostro proemio al Liside e il preambolo del Volgarizzatore § XX.

riore: tanto esso è povero di pensieri, smilzo e snervato; mentre la stessa sua trattazione così profondamente immorale com'è, meno disconverrebbe ad un giovine principiante che non ad un consumato maestro. Di fronte a Lisia ci è rappresentato Isocrate quale un giovine ricco di molto belle qualità intellettive e di cuore, e da una santa vocazione interiore volto alla filosofia, sì che di lui possa Socrate fare il vaticinio lietissimo, ch'egli non solo terrà il primo luogo tra' retori, ma s'innalzerà fino alle più alte regioni della filosofia. Come già fece in due speciali scritture lo Stallbaum (1), noi riteniamo opportuno scender qui ad un esame più particolareggiato e minuto della istoria della eloquenza ateniese e specialmente de' due oratori che nel nostro dialogo si trovano posti di fronte.

È universalmente noto il luogo ciceroniano del Bruto (2) che « ante Periclem littera nulla est » ad Atene; ovvero ch'egli è da Pericle e con Pericle che incomincia la eloquenza attica; con Pericle, ci dirà il nostro (3), educato e informato all'alta dottrina d'Anassagora Clazomenio. Su la via aperta da Pericle si misero in appresso Alcibiade, Critia e Teramene, che pure a giudizio di Cicerone (4) furono « grandes verbis, crebri sententiis, compressione rerum breves, subtiles, acuti et sententiis magis quam verbis abundantes ». Mentre per questa via nobilissima procedeva la eloquenza attica, a Siracusa, dopo rovesciata la mala signoria di Trasibulo (Ol. LXXVIII. 3. 466. a. C.), la instaurata democrazia offrì pronta occasione al dispiegarsi dell'arte

(1) Lysiaca ad illustrandas Phaedri Platonici origines. Lipsiae 1851. Isocratea ad illustrand. Ph. Plat. origines. Lipsiae 1850.

(2) Brutus VII. 27.

(3) Vedi la pag. 278. e seg. Cf. anche il Brutus di Cic. XI. 44.

(4) De oratore II. 23.

della parola. Quali cagioni specialissime favorissero l'incremento della eloquenza siciliana, già discorremmo in altra parte, appoggiandoci all'autorità di Aristotele allegata da Cicerone [1] e a cui fanno ottimo riscontro le parole di Diodoro Siculo [2]. Il quale eziandio ne afferma che 'l genere oratorio che più venne in fiore tra' Siciliani, fu 'l giudiziale per opera e studio di Corace massimamente, che come tenne pel primo una pubblica diceria a regola d'arte condotta, così primo aprì scuola d'arte retorica quando si trovò spogliato di politica autorità e primo consegnò alla scrittura una τέχνην ῥητορικήν [3]. Per il che fu avuto in conto d'inventore dell'arte retorica come fu di fatto l'instauratore del magistero retorico, e dalla sua scuola uscì una schiera di retori, tra' quali andò massimamente famoso Tisia, che pur tenne scuola d'eloquenza in Siracusa da prima e in appresso in Turii, ov'ebbe ascoltatore anche Lisia [4], come passato ad Atene ebbe a discepolo Isocrate [5]. Stabilitosi ad Atene, dettò anch'egli una τέχνην [6] emulando Corace. Maggior fama e più poderosa azione, come altrove abbiam detto [7], ebbe Gorgia, che nel dialogo nostro ben due volte [8] è ricordato insieme con Tisia quasi compagno suo non sola-

(1) Brutus XII. 46.

(2) Diod. Sicul. Bibl. hist. XI. 87.

(3) Cicero. Brutus XII. 46. Quintil. Inst. Orat. III. 1. 8. e in proposito della τέχνη di Corace cf. Aristot. Rhet. ad Alex. c. 1.

(4) Plutarch. Vitae X. Orator. p. 835. Cic. De Orat. I. 20. Brut. l. c. Sest. Emp. advers. Mathemat. II. 96. pag. 306. ed. Fabr. Suidas s. v. Λυσίας.

(5) Dionys. Halic. De Isocr. I. Pausan. VI. 17. 8. Cf. Spengel Artium Script. coll. pag. 37. e seg.

(6) Vedi il nostro dialogo pag. 267. a. 269. d. 273. b. e le nostre annotazioni a que' luoghi.

(7) Vedi il nostro proemio al Gorgia.

(8) Pag. 267. b. 273. b. c.

mente nell'arte, ma eziandio nelle peregrinazioni industriose e didascaliche a un tempo per le greche contrade (1). Di Gorgia noi abbiamo avuto già bastante occasione di parlare nel proemio al dialogo che ha nome da lui, nè qui ci giova ripetere se non questo che appunto dalla venuta di Gorgia in Atene incominciò quel furore per la retorica, onde gli Ateniesi paiono invasati, e in cui vieppiù gli accesero Ippia e Prodico, Alcidamante, Eveno, Trasimaco, Polo, Licimnio ed altri (2). Quali peccata Platone rimproverasse all' insegnamento retorico, è già noto al lettore da' dialoghi socratici. Non era un ammaestramento razionale ma empirico; non mirava alla sapienza ma τὰ εἰκότα metteva in mostra (3); di più l'ammaestramento retorico serviva a gl' intendimenti negativi della sofistica, tanto che il retore sofista si proclamasse pronto ugualmente ad interrogare e a rispondere di che si sia (4); e finalmente alle parvenze dell' arte e dell' ingegno dava unicamente valore, non tenendo conto veruno della verità in sè, nè della retta considerazione, nè del retto giudicio delle cose. Ad una con questo artificioso ammaestramento nell'arte del favellare e del discutere venne in uso in Atene l'esercizio logografico, ovvero la pratica di scrivere orazioni, in cui arte e ingegno sottile splendessero, e ogni fatta grazie e ornamenti della parola si accumulassero (5). Maestro e duce in questo avvia-

(1) Cf. Pausan. VI. 17.

(2) Cf. pag. St. 261. b., 267. d. e le nostre annotazioni a que' luoghi. Cf. Quintil. III. 1. 8.

(3) Gorgia pag. 454. a. b. 455. a. 459, e seg. Cf. le pag. 261. b. c. e 267. a. del nostro dialogo e la pag. 58. del Filebo.

(4) Gorgia pag. 447. c. Menone pag. 70. C. Vedi anche le nostre annotazioni alla pag. 267. b. del dialogo e cf. Aristot. Rhet. III. 17.

(5) Cf. Cic. Orator XI. XII. e LXI. e seg.

mento fu Gorgia (1); e dietro lui si misero Alcidamante, Trasimaco e Licimnio (2); ma chi diè massimamente credito a questo esercizio, fu Antifonte che primo dettò le orazioni giudiziali per uso di coloro i quali avessero da appresentarsi a' tribunali, sì che dopo di lui la λογογραφία come la chiamerà Platone nel nostro dialogo (3), a poco a poco divennne un instituto della vita a cui molti s' indrizzavano, com' oggi alla pratica delle leggi e dell' avvocatura.

Di questo numero e per molte doti sovrastante tra' molti fu Lisia. L'anno del suo nascimento che alcune testimonianze fissano in Atene ed altre a Siracusa, sotto l' arcontato di Filocle, ovvero l' anno secondo dell'Ol. LXXX. (458. a. C.); ed altre all' anno primo dell' Ol. LXXXVII. o 432. a. C. rimane ancor dubbio (4). Padre suo fu quel Cefalo, che noi impareremo a conoscere nel preambolo della Repubblica, dove ci è appresentato, nel 421. all' incirca, come un amabile vecchio, liberale di cuore e circondato dal rispetto e dall' affezione della famiglia e della città. Nella quale, per invito di Pericle che studiava ad attirarvi co' loro capitali gli uomini ricchi e industriosi, era venuto a porre stanza; e appunto nella sua casa al Pireo si passa la stupenda azione della Politeia. Quando Atene, accogliendo le preci de' Sibariti dispersi, fondò nel

(1) Cicer. l. cit. Filostrato pag. 500. Vedi il Westermann Geschichte der Beredtsamkeit I. S. 44. u. f. Blass die Att. Beredtsamkeit Seite 44. u. f.

(2) Westermann libro citato pag. 46. Blass lib. cit. pag. 75.

(3) Pag. 257. e 258. b.

(4) Il Westermann e molti moderni scrittori preferiscono la data dell'anno 1. dell'Ol. LXXXVII. o del 432. a. C. facendolo così di quattro o cinque anni più giovine d'Isocrate. Con tale affermazione confutata già dallo Stallbaum, manifestamente contrasta il luogo del nostro dialogo pagina 179. d.

territorio della loro distrutta città, sul nostro golfo di Taranto la colonia panellenica di Thurii (443. a. C.), come il grande Erodoto, così vi si recò Lisia giovinetto, in compagnia del suo maggior fratello Polemarco, a prender possesso delle terre assegnate al loro padre κληροῦχος (1). Nell'ultimo lembo della nostra Italia e in Sicilia passò dunque Lisia la giovinezza e qui die' opera alla retorica ed alla sofistica sotto il magistero di Tisia e d'un Nicia siracusano men noto.

Le condizioni originarie della colonia e i privilegi che s'erano arrogati i discendenti degli antichi Sibariti, rendevano mal ferma la vita politica della città, fondata sotto gli auspicii della democratica Atene; tanto che nel 412. il partito lacedemone approfittò de' primi disastri ateniesi e, messosi a capo, condusse la città nella lega peloponnesiaca, forzando i cittadini che non volessero romper fede alla madre patria, a vender le loro terre e abbandonar la colonia. Di questi fu Lisia che restituitosi ad Atene, professò la retorica sofistica, curando in compagnia del fratello maggiore il pingue retaggio lasciato da Cefalo in capitali impiegati in imprese diverse e specialmente in un'officina di scudi, che a que' tempi doveva dare buoni profitti.

Da oltre un secolo Atene imperava su' mari, e il Pireo era addivenuto il maggiore emporio del Mediterraneo, al quale accorrevano numerosi stranieri nella sicurezza di pingui guadagni. Di questi, cui arridesse tanto fortuna da mettere stabile stanza, pochissimi conseguivano il diritto di cittadini, onde fu sempre Atene avarissima; molti più

(1) Il pseudo Plutarco (V. X. Or. pag. 37. ed. Westermann) è manifestamente in errore quando afferma, che i due fratelli si recassero a Thurii per la morte di Cefalo padre loro.

s'accontentavano della condizione di *meteci* o, in altre parole, conseguivan licenza di stabilirsi nell'Attica e di menarvi la vita sotto la protezione delle leggi ateniesi e col patronato d'un cittadino che rispondesse di loro, sì pel pagamento della tassa speciale ad essi imposta, e sì per l'adempimento degli altri doveri che a' meteci incombevano. E da che nè il μετοίκιον o la imposta annuale, nè gli altri doveri inerenti allo stato di meteci, eran soverchi, un grandissimo numero se ne venne accogliendo in Atene, ne' lieti anni della sua prosperità, non senza suo grande profitto. Armatori di navi, mercatanti e industriali d'ogni ragione, banchieri tenevano corrispondenze e avevan lor fondachi in lontani paesi; fornivano all' emporio del Pireo tutte le derrate ed i generi onde facevasi esportazione, e una gran parte del capitale che sostentava il commercio ateniese; e nel medesimo tempo da questa classe operosa di tanto in tanto elevavasi qualche uomo d'eletto ingegno, la cui parola e la cui scrittura tornava ad onore d'Atene.

L'avara cupidigia de' XXX., della quale già abbiamo avuto occasione di tener parola proemiando a' dialoghi socratici, mise gli occhi su' figliuoli di Cefalo, come Lisia stesso ci narra, non tanto pel nome ch' egli si fosse fatto quale maestro della retorica, quanto più per le grandi ricchezze di cui si sapevano possessori. Quando, ogni pudore dismesso, gli oligarchi si fecero a riguardare come una preda la città venuta alle loro mani, per ciò che i meteci si sapevan ricchissimi, protestarono fossero avversi al nuovo ordine delle cose; e deliberarono la morte di dieci meteci, otto de' quali tra' più opulenti, a fine di confiscarne le pingui sostanze e spartirsi le spoglie del nefando assassinio. Nel principio della orazione contro Eratostene, con una calma

che cuopre lo sdegno più profondo, tu hai la narrazione dell'arresto di Lisia in queste parole che ci piace riferire tradotte. « Mi sorpresero che aveva degli ospiti alla mia mensa e, cacciatili via, mi dettero in mano a Pisone; gli altri passati nell'officina inventariarono gli schiavi. Io infrattanto dimandai a Pisone, se volesse per danaro lasciarmi salva la vita. E quegli disse che sì, pur che fosse di molto. Replicai allora com' io era pronto a dargli un talento d'argento; ed egli assentì che farebbe per me. I' mi sapeva bene com' e' non credeva nè negli dei, nè negli uomini, ma in quel momento che lì parvemi tuttavia necessario d'accogliere la sua fede. Dopo ch' ebbe dato il suo giuramento, imprecando sul proprio capo e su quello de' figli suoi che gli dei li sperdessero, di salvarmi, mercè un talento, la vita; passato nella cella apro il forziere. Pisone, come per vedere, entra anch'egli, e visto quello che v'era, chiama due de' suoi fanti e comanda loro di prendersi quanto v'era. Com'egli ebbe in sua mano, o giudici, non soltanto quello che gli aveva promesso, ma tre talenti d'argento, quattrocento ciziceni, cento darici e quattro vasi d'argento, ed io mi feci a pregarlo, lasciassemi quanto potesse bastarmi al viaggio, mi die' in risposta che doveva ben chiamarmi contento, se avessi salva la vita. In quella che uscivamo della casa io e Pisone, ci si fanno incontro Melobio e Mnesitide i quali venivano dall'officina, e arrestatici in su la porta, ci dimandano ove n'andiamo; quegli rispose, che n'andavamo dal fratel mio per perquisire anco la casa di lui. E ad esso fecero comandamento d'andare; quanto a me, eglino m'accompagnerebbero a casa Damnippo. Pisone accostatomisi m'esortò a tacere e a star di buon animo, ch'egli pure farebbe là capo. Quivi poi troviamo Teognide che aveva degli altri nella sua custodia, e

consegnatomi a lui di bel nuovo si partono. Venuto a tale parvemi d'essere omai a gran cimento e che già mi soprastesse la morte. Chiamato allora in disparte Damnippo, i' gli tenni questo discorso: uno de' miei famigliari tu sei; io mi trovo in tua casa; non ho colpa veruna e sol per cagione delle mie ricchezze sono perduto. Or tu in tali strette prestami l'appoggio della potenza tua, perch' io mi salvi. Promise che lo farebbe; e giudicò, fosse il meglio tenerne parola a Teognide, ch' e' reputava si presterebbe a tutto, dov' uno dessegli del danaro. Mentr' egli s' abboccava con Teognide (come pratico della casa ch' io m' era, conoscendo benissimo la porta di dietro), stimai dover tentare per essa la mia salvezza, fatta considerazione, che dov' io sfuggissi alla vista, sarei salvo; dove fossi preso all' incontro, faceva ragione che s' anco Teognide si lasciasse persuader da Damnippo a ricever denaro, e' non mi rilascierebbe per nulla: ad ogni caso peggiore bisognava ugualmente morire. Fatte queste considerazioni, io mi fuggii, mentr'essi avevano appostate le guardie alla porta che mette al cortile: tre eran le porte che mi abbisognava passare, e per gran ventura tutte tre erano aperte. Recatomi da Archeneo il capitano di mare lo spedisco in città a prender lingua del fratel mio. Tornato narrommi com'Eratostene, arrestatolo in su la via, lo avesse tradotto in carcere. Ed io a tale novella, la vegnente notte, presi il mare per Megara » (1).

Campato da sì grande pericolo e rifuggitosi a Megara, Lisia ebbe a sapere, come al fratel suo Polemarco i XXX. « mandassero il loro solito comandamento di ber la cicuta (πίνειν κώνειον) senza dirgli nemmeno per che cagione avesse a morire: tanto fu lontana ogni ombra di giudizio e di

(1) Contro Eratostene § 8.-17. Reiske pag. 121.

difesa » [1]; e come con amici ed affini adoperassero questi nuovi potenti « sotto pretesto di purgare la città d'ogni ingiustizia e ricondurre a virtù e a giustizia i rimanenti cittadini » [2]. Si mise quindi in intima relazione con gli altri banditi e ben per tempo addivenne l'anima di quella cospirazione, che guidata da Trasibulo si proponeva restituire a libertà Atene. Se buona parte in fatti della sua cospicua sostanza era rimasta in mano degli spogliatori oligarchi, come tutti i meteci dovette aver certamente non pochi capitali fuor di paese e, più che i capitali, un altissimo credito da spendere a sua posta in ogni contrada, nella quale avesse già trafficato Cefalo il padre suo. Egli è così che eziandio dopo la gran rovina delle sue cose in Atene, potè provvedere col suo danaro all'apprestamento e alla nutrizione de gli armati capitanati da Trasibulo co' quali fece in patria ritorno, allora che i XXX. abbandonati da Lacedemone, dovetter fuggire, e dopo il combattimento di File, per la convenzione passata tra' cittadini ch'erano padroni del Pireo e quelli che occupavano Atene, un articolo della quale stabiliva piena e intiera amnistia, fu ristabilito il reggimento a popolo.

Rientrato in Atene, dell'antica opulenza non trovava che miseri avanzi. Le case del Pireo e d'Atene disertate, la officina cessata, i cento e venti schiavi che a quella lavoravano, venduti, i beni stabili confiscati. Che Trasibulo studiasse con ogni maniera a riparar tanto danno, ci pare agevole conghietturare dal processo ch'egli sostenne per la validità del decreto, che a sua proposta, conferiva a Lisia i diritti di cittadino in remunerazione de' sacrifici da esso

(1) Or. citata § 17. Reiske pag. 122.
(2) Or. citata § 5. Reiske pag. 121.

fatti pel ristabilimento della democrazia. Il qual processo, come ci viene narrato (1), riuscì ad esso contrario per opera d'Archino, sì che Lisia ebbe a contentarsi dell'ἰσοτελεία (2), e Trasibulo sdegnato d'incontrare tanta opposizione fu detto, esclamasse: « a che mi son io affaticato per salvare gente siffatta? » (3) Ma gli eventi preparavano a Lisia un nuovo e più splendido avvenire. Dall'amnistia pattuita non erano stati esclusi che i XXX. e alcuni pochi cittadini i quali avevan loro prestato la mano a commettere tante nefandità; ma questi ultimi potevano ancora rientrare, al solo patto che sottostessero ad una procedura simile a quella che la legge imponeva ad ogni magistrato o capitano che deponesse l'ufficio. Superata la εὐθύνη, ogni più brutto passato cadeva in oblio; e il partito popolare che superbo della vittoria, pareva tenesse ad onore di serbare moderazione, avresti detto, incoraggiasse col suo contegno gl'interessati a tentare la prova.

Eratostene, che avea di sua mano arrestato il fratello di Lisia su la pubblica via e tradottolo nel carcere, dove incontrò la morte, era uno di que' politici malfidi che s'incontrano in ogni tempo e presso ogni popolo, i quali stanno a servigio di tutti i partiti senza averne nessuno; uomini pericolosi a gli stati che cercano avvolgere nelle loro spire; in cui pur talvolta è gran ventura, abbiano a imbarazzarsi

(1) Plut. V. X. Or. V. Lys.

(2) La isoteleia faceva a chi ne fosse investito, una condizione intermedia tra 'l cittadino ed il meteco; perciocchè non sottostava a gli obblighi del meteco, ma aveva tutti i doveri del cittadino e tutti i suoi diritti tranne i politici. Era in una parola l'ius civitatis sine suffragio et honore de' Romani. Vedi la Staatshaushaltung der Athener del Boeckh Zweit. Aufl. I. B. S. 197. Schoemann Gr. Alterthümer Erst. B. S. 355, 356. Hermann Staatsalterthümer § 116.

(3) Plutarco l. cit.

essi medesimi. Costui, tentando la prova per la riabilitazione, faceva massimamente valere l'amicizia sua con quel Teramene, che gli Ateniesi avevan soprannominato coturno: tanto facilmente aveva mutato d'opinioni e di parte. Ma poichè gli uomini, come scrisse Tacito, « semper postrema meminere », e Teramene nell'ultima sua conversione s'era ingegnato di metter un freno al mal fare degli oligarchi a' quali aveva già prima agevolata la strada al potere, durante l'assedio e quando gli alleati fecero il loro ingresso in Atene; e per di più aveva saputo fare buon viso alla mala fortuna e molto leggiadramente portare un brindisi al bel Critia bevendo il veleno; era come rimasto in buon odore, e omai più che la versatilità dell'animo suo e la mal sicura fede e i tre lunghi mesi d'angoscia che aveva fatto passare ad Atene quand'erasi recato a Lisandro, se ne ricordava la prontezza dell'ingegno e 'l bello spirito col quale aveva affrontato la morte. Con molta destrezza, col favor degli amici ed evocando la memoria dell'amico, contava Eratostene di riuscir nella impresa; allora che gli si levò contro Lisia con la querela giudiziale, che avesse messo a morte uno straniero protetto dalle leggi della città.

Come oratore civile e giudiziario, Lisia era affatto ignoto a quel tempo. Elegante e sottile sofista, non avea fama se non in un cerchio ristretto di gente colta, dinanzi alla quale continuava le tradizioni di Tisia e di Gorgia. Finezze di stile, ingegnosi giuochi di spirito, qual è l'erotico del nostro dialogo, facevano tutta la sua reputazione; ma quando nel processo d'Eratostene gli si porse propizia occasione di far la vendetta del suo proprio sangue e della miseranda ruina della casa di Cefalo, lasciò da banda tutte le veneri della parola e tutti i sottili giuochi della parola,

e comprese che dinanzi a' cittadini eliasti, probabilmente del Delfinio [1], bastava narrare i fatti schiettamente e sinceramente, ma con quella vivacità di colorito, per la quale fanno più profonda impressione negli animi. E così narrò i fatti e con la forza di essi fatti strinse l'avversario suo in questo dilemma: o tu hai approvato la morte di Polemarco e di tant'altri innocenti che soccombettero alla cupidigia de' XXX., ovvero, com'ora vieni dicendo, ti sei fatto strumento di scellerati che giudicavi pur tali. Nell'un caso sei reo di crudeltà, nell'altro di codardia; in entrambi hai mancato al debito tuo e demeritato della città. Breve, semplice, fermo, pieno di passione vera e sentita, senza declamazioni e senza fiori, Lisia trionfò; e 'l trionfo conseguito in una causa, com'oggi diremmo, politica, svelò a gli Ateniesi chi fosse Lisia, e a Lisia come in un libero stato debba la parola servire a più alti intendimenti che non alle sottigliezze dello spirito.

Se la condizione sua di meteco non avessegli precluso il suggesto oratorio alla Pnice, facendosi forte de' servigi prestati alla causa del popolo e dell'amicizia che gli aveva

(1) A gli studiosi delle antichità greche è noto che il gran tribunale dell'Ἡλιαία ateniese spartivasi in δικαστήρια, ovvero in dieci sezioni di cinquecento eliasti ciascuna. Ogni eliasta, come segnale del suo ufficio, riceveva una tessera di bronzo col suo nome e col numero o la lettera della sua sezione (dall'A. al K.) e con sopra inciso il Gorgonio, quasi fosse l'arme di stato. Ne' giorni che noi diremmo forensi, tutti gli eliasti s'accoglievano nell'agora e i tesmoteti per via di sorteggio assegnavano i tribunali in cui avessero a sedere le varie sezioni. Questi diversi dicasteri erano per la massima parte intorno all'agora, e alcuni, come il Delfinio, come il Palladio, prendevano il nome dal luogo ov'eran posti, cioè presso al tempio di Apolline Delfinio o di Pallade, altri invece dal colore dell'edificio, come il Βατραχιοῦν e il Φοινικιοῦν, o dal fondatore come τὸ Μητίχου, τὸ Καλλείου. Vedi Schoemann Gr. Alterth. Erst. Band S. 479.-80.

altamente professato Trasibulo, Lisia sarebbe addivenuto senza alcun dubbio oratore politico potentissimo. Nello stato, nel quale lo ripose la rivalità d'Archino contro Trasibulo, trovò tuttavia il solo mezzo che v'avesse per salire in potenza, facendosi l'avversario costante della aristocrazia e l'avvocato della democrazia. E come tale, o come logografo ch'egli era di professione, dettò arringhe per le assemblee e pe' tribunali, continuando con nobile ardore l'opera incominciata col processo contro Eratostene [1]; e se non ce ne ritenessero le dotte considerazioni che già fece l'Egger per istabilire divario tra 'l logografo ateniese e l'avvocato moderno [2], diremmo che si fece avvocato politico al modo che oggi ne incontriamo a ogni passo ne' parlamenti e ne' tribunali. Dal quale esercizio egli nato tra le ricchezze, e, secondo che attesta Ateneo [3], dedito a' piaceri e amante fortunato di bellissime etere, ritrasse non scarsi profitti fino a che gli bastò la vita la quale, come dice il suo antico biografo, gli mancò nel 378. a. Cr.

Per le mani degli antichi maestri d'eloquenza che furono, come già altra volta abbiamo accennato, appassionati ammiratori di Lisia andavano 425. orazioni col nome di lui; e di queste ben 230. o 233. passavano per autentiche. Le trentaquattro a noi giunte han tutto l'aspetto, per l'ordine in cui son collocate ne' manoscritti, di provenire da due diverse raccolte; una delle quali offrisse le orazioni secondo la natura del processo, e l'altra, che probabilmente incomincia dall'accusa contro Eratostene, fosse come una cre-

(1) Vedi specialmente la orazione contro Agorato (XIII.) e il frammento della XXVI. περὶ τῆς Εὐάνδρου δοκιμασίας.

(2) Ne' Mémoires de littérature ancienne pag. 355.

(3) XIII. 592. b. c. 593. f.

stomazia Lisiana; ad ogni modo, dopo la collezione demostenica, la raccolta de' discorsi di Lisia è la più ricca e la più varia che ci sia pervenuta dal gran tesoro dell'eloquenza degli Attici. Tutte le orazioni a noi pervenute, vuoi dalla prima raccolta, e che attengono a processi d'omicidio (φονικαὶ δίκαι), d'empietà (περὶ ἀσεβείας) e d'ingiurie (περὶ κακολογιῶν); vuoi dall'altra che si riguarda come una specie di crestomazia Lisiana, son tutte di tempo posteriori al gran processo contro Eratostene [1], che ebbe luogo sotto l'arcontato d'Euclide o nell'anno secondo dell'Ol. XCIV. (403.-402. a. C.); e in tutte si ravvisa quella che gli antichi riguardavano come la virtù peculiare di lui, sapersi cioè appropriare la parola, lo stile e la condotta della persona, per la quale dettava il discorso [2]. Questa virtù di prestarsi a condizioni diversissime lo costituì certamente l'esemplare più perfetto del logografo antico; e

(1) Cf. la citata oraz. κ. Ἐρατ. § 3.

(2) «Ἀποδίδωμί τε οὖν αὐτῷ καὶ τὴν εὐπρεπεστάτην ἀρετήν, καλουμένην δὲ ὑπὸ τῶν πολλῶν ἠθοποιΐαν. ἁπλῶς γὰρ οὐδὲ εὑρεῖν δύναμαι παρὰ τῷ ῥήτορι τούτῳ πρόσωπον, οὔτε ἀνηθοποίητον, οὔτε ἄψυχον. τριῶν τε ὄντων, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ τὴν ἀρετὴν ταύτην συμβέβηκεν εἶναι, διανοίας τε καὶ λέξεως καὶ τρίτης τῆς συνθέσεως ἐν ἅπασι τούτοις αὐτὸν ἀποφαίνομαι κατορθοῦν. οὐ γὰρ διανοουμένους μόνον ὑποτίθεται χρηστὰ καὶ ἐπιεικῆ καὶ μέτρια τοὺς λέγοντας ὥστε εἰκόνας εἶναι δοκεῖν τῶν ἠθῶν τοὺς λόγους». Dionys. Halicarn. De Lisia Judic. § 8. e poco appresso ancora del dettato § 9. «Οἴομαι δὲ καὶ τὸ πρέπον ἔχειν τὴν Λυσίου λέξιν οὐδενὸς ἧττον τῶν ἀρχαίων ῥητόρων, κρατίστην ἁπασῶν ἀρετὴν καὶ τελειοτάτην, ὁρῶν αὐτὴν πρός τε τὸν λέγοντα καὶ πρὸς τοὺς ἀκούοντας καὶ πρὸς τὸ πρᾶγμα (ἐν τούτοις γὰρ δὴ καὶ πρὸς ταῦτα τὸ πρέπον) ἀρκούντως ἡρμοσμένην. καὶ γὰρ ἡλικίᾳ καὶ γένει καὶ παιδείᾳ καὶ ἐπιτηδεύματι καὶ βίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐν οἷς διαφέρει προσώπων τὰ πρόσωπα, τὰς οἰκείας ἀποδίδωσι φωνάς· πρός τε τὸν ἀκροατὴν συμμετρεῖται τὰ λεγόμενα οἰκείως, οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δικαστῇ τε καὶ ἐκκλησιαστῇ καὶ πανηγυρίζοντι διαλεγόμενος ὄχλῳ. διαφορὰς τε αὐτῷ λαμβάνει κατὰ τὰς ἰδέας τῶν πραγμάτων ἡ λέξις. ἀρχομένῳ μὲν γάρ ἐστι καθεστηκυῖα καὶ ἠθική· διηγουμένῳ δὲ πιθανὴ καὶ ἀπερίεργος, ἀποδεικνύντι δὲ στρογγύλη καὶ πυκνή, αὔξοντι δὲ καὶ παθαινομένῳ σεμνὴ καὶ ἀληθινή· ἀνακεφαλαιουμένῳ δὲ διαλελυμένη καὶ σύντομος».

a sì nobile grado s'avviò certamente per gli studi della retorica sofistica, in cui spese i suoi più giovani anni facendosene, come già abbiam detto, maestro a gli altri insino a che non l'incolse la persecuzione de' XXX.

Di quella che un ingegnoso scrittore francese (1) chiama «la prima maniera» di Lisia, ovvero delle sue scritture, esercitazioni ed esemplari sofistici non ci è stato conservato nulla (2); e la critica è quindi costretta a farne giudizio su la Lisiana del nostro dialogo, tenendo mente al prezioso ricordo aristotelico conservatoci da Cicerone nel Bruto (3). Se non che prima d'affermare s'abbia nella Lisiana un vero esemplare della eloquenza sofistica di Lisia, e che Lisia stesso ci sia offerto nel nostro dialogo non quale fu l'eloquente logografo della maturità, ma quale l'artifizioso retore de' suoi più giovani anni, il lettore vorrà forse sapere, se 'l discorso erotico che ci è offerto (4) quale una scrittura di Lisia, riteniamo dettato da Lisia veramente, ovvero a gran studio e con particolare industria foggiato alla maniera lisiana da Platone. Lungamente e variamente è stata la quistione agitata da' critici moderni. Si è anzi tutto

(1) George Perrot «L'Eloquence politique et judiciaire à Athènes,» in una serie d'articoli pubblicati nella Revue de deux mondes de la XLI. année, 1871. Vedi Lysias, l'Avocat athénien. Livraison du 15. Août.

(2) A questa serie perduta riportiamo i λόγους ἐπιδεικτικοὺς καὶ πανηγυρικούς, ἐγκώμια, λόγους ἐρωτικούς, ἐπιτροπικούς, συμβολαίους, ὀρφανικούς, βουλευτικούς, δικανικούς, ἐπιστολὰς ἐρωτικάς di cui parlan gli antichi. Cf. Fabr. Bib. gr. L. II. xxvi. 4. Westermann Op. c. II. pag. 278. e seg. 287. e seg. Blass. Op. c. pag. 348. e seg.

(3) Cap. XII. 48. «Nam Lysiam primo profiteri solitum artem dicendi; deinde quod Theodorus (di cui vedi il nostro dialogo a pagina 266. e.) esset in arte subtilior, in orationibus autem ieiunior, orationes eum scribere aliis coepisse, artem removisse».

(4) Capi VI.-IX. inclusive; pag. 230. in fine - 234. c.

disputato su la forma della Lisiana; appoggiati all' autorità di Frontone (1) e dello Scolio di Ermia (2), lo Spengel (3), il Franz (4) e l'Hölscher (5) affermarono che la Lisiana del Fedro altro non sia se non un' epistola erotica, contro la parola stessa di Platone (6) che più volte la chiama λόγον ἐρωτικόν e non una volta sola accenna a forma d'epistola, e due vere e proprie orazioni le contrappone. E se a' sostenitori di questa tesi parve argomento di molto peso, che in sul fine del discorso al fanciullo amato con maggior calore la parola s' indrizzi, eziandio più grave riteniamo quello che da gli avversari loro fu messo in luce e dallo Stallbaum (7) principalmente, che tanto in principio quanto al termine dell' orazione l'amato fanciullo, cui s' indirizza, ci si finge presente, circostanza a bello studio imitata in appresso da Socrate e nella prima (8) e nella seconda orazione (9). Il carattere poi oratorio della Lisiana a noi sembra incontestabile; e come di vera orazione n'è in ap-

(1) Frontonis Op. ed. Niebhur pag. 34.

(2) Plat. Phaedrus. Recensuit Hermiae Scholiis e cod. Monac. XI. suisque commentariis illustravit Fr. Ast. Lipsiae 1810. pag. 77. Riporto lo Scolio d'Ermia come più innanzi nel paragrafo successivo ne riporterò altri, perchè forse a' lettori italiani non sarebbe agevole di riscontrarli: εἰδέναι δεῖ ὅτι αὐτοῦ Λυσίου ὁ λόγος οὗτός ἐστι καὶ φέρεται ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς εὐδοκιμοῦσα καὶ αὕτη ἡ ἐπιστολή.

(3) Συναγωγὴ τεχνῶν, sive artium scriptores ab initiis usque ad editos Aristotelis de rhet. libros, ed. Leonh. Spengel. Stuttgardiae 1828. pag. 126. e seg.

(4) Dissertatio inauguralis de Lysia oratore attico graece scripta. Norimb. 1828.

(5) De vita et scriptis Lysiae oratoris commentatio. Berol. 1837. pag. 123.

(6) Pag. 263. d., 228., 234., 235., 262.

(7) Prolegom. ad Phaedrum pag. LX. ed. II.

(8) Pag. 237. a.

(9) Pag. 244. a.

presso instituito l'esame critico da Platone che ne riprende l'esordio per ciò che non vi si definisca quello di cui si tratta. Questa orazione dunque, suasoria od esortativa come noi la intendiamo, fu da molti affermato, sia propriamente di Lisia. Primo ch' io mi sappia, a sostener questa tesi fu l'Hänisch (1), al quale crebbero in appresso autorità lo Spengel (2), il Westermann (3) e l'Hölscher (4). Più recentemente tornarono a combatter per essa il Krische (5), il Vater (6), il Cron (7), il Susemihl (8) e l'Üeberweg (9); e tanta così nella disputa fu la copia degli argomenti apportati, che oggi si creda potersi dispensare, eziandio dopo la scrittura dell'Hermann, dal trattar la questione (10). Ma a noi veramente gli

(1) Dissert. de oratione quae sub nomine Lysiae in Platonis Phaedro legitur, utrum Lysiae an Platonis esse videatur. Ratisbon. 1825.

(2) Συναγ. τεχν. già citata pag. 123.

(3) Die gr. Beredsamk. già citata p. 75.

(4) De vita et scr. Lysiae comm. citata pag. 121.

(5) Ueber Platon's Phaedrus S. 28.

(6) Negli Jahn's Ph. Jahrbücher. IX. Band. Seite 176. u. f.

(7) Ind. lit. Monac. 1849.

(8) Prodr. Plat. Forschungen. S. 95. Più tardi nella sua maggiore scrittura «die genetische Entwickelung der pl. Philos. Leipz. 1855». Seite 216,17, mutò sentenza accostandosi all'Hermann quanto già prima s'era tenuto al Krische vicino.

(9) Untersuchungen über die Ectheit u. Zeitfolge Plat. Schriften. Seite 262.63.

(10) In una recentissima memoria del Dottor Foerster «Quaestionem de Platonis Phaedro scripsit L. B. Foerster D.r,» Berolini Ebeling 1869., che nell'avvertenza al lettore è detto essere stata dettata coll'autorevole consiglio del Bonitz, a pag. 5. si legge: «Primam orationem a Lysia ipso esse compositam, quamquam sunt qui hac de re dubitent, constare mihi videtur. Nam qui cogitari possit, si quis auctorem quempiam refutare velit, praesertim cum singula quaeque ab eo dicta respiciat et enumeret, eum non vera illius verba sibi sumere, in quae invehatur, sed ficta et a sese ipso excogitata, non intellego. Ceteras caussas ad hanc opinionem confirmandam *Krische* tam dili-

argomenti dell'Hermann [1] e dello Stallbaum [2] sembrano ineluttabili e ci confermano nel giudizio a cui ci ha condotto la ripetuta lettura del luogo. Non si dà in fatti un solo esempio, che Platone abbia allegato nelle opere sue scritture altrui; ma anzi quando introduce ne' suoi dialoghi alcuno per fargli tenere un discorso, pone un certo particolare studio per far sapere al lettore che suo è il discorso che gli fa pronunziare, ma foggiato secondo l'indole, i costumi, la disciplina scientifica e l'instituto di vita della persona, a cui presta la sua parola. Nè al lettore è mestieri ch' io citi qui gli esempi del Protagora e del Gorgia; de' quali altri eziandio più significativi avremo da incontrarne nel Simposio e nella Repubblica. E se questa fu la pratica costante che tenne il Nostro negli altri dialoghi, non sarebbe facile di trovar la ragione per la quale se ne sarebbe dipartito nel Fedro, col rischio di rompere l'armonia e la perfetta convenienza delle parti, accogliendo nell'opera sua il dettato d'un altro. Lisia inoltre, come già abbiam detto di sopra, è introdotto nel dialogo quasi a rappresentarne la retorica sofistica con tutti i difetti ed i vizi che le erano propri: non era dunque il caso di prender a prestito un dettato di Lisia, ma piuttosto di far tenere a Lisia un discorso che tutti i vizi e peccati della eloquenza sofistica accogliesse in sè stesso. Imitando la forma del dettato lisiano, ne esagerò la secchezza, mentre lo fe' servire a dis-

genter et subtiliter attulit, ut hac re demonstranda supersedere posse mihi videar». E lo Chaignet: la Vie et les Écrits de Platon, pag. 315. «On est à peu près d'accord aujourd'hui pour considérer ce premier discours comme l'oeuvre personelle de Lysias».

(1) Die Rede des Lysias in Plato's Ph. nelle «Gesammelte Abhandlungen». Gott. 1849. S. 12. u. f.

(2) Prolegomena già sopra citati.

onesto e turpe concetto, che venne svolgendo per sottili e speciosi argomenti, come chi scambii la sottigliezza con la dialettica, contro la quale pecca e perchè non definisce il concetto capitale, e per la disposizione delle parti secondo ordine e convenienza, e per la progressione sbagliata degli argomenti. Nè le testimonianze antiche di Diogene Laerzio (1), di Dionigi (2), di Massimo da Tiro (3), d'Ermogege (4) e dello Scolio d'Ermia (5) possono aver valore per chi a diligente esame le sottoponga: chè d'esse tutte solo lo Scolio di Ermia è a dir veramente che attribuisca a Lisia la orazione di cui disputiamo, coladdove tutte quelle altre autorità parlan d'essa al modo medesimo che si suole parlare delle orazioni di Socrate, senza affermare per questo che ne sia Socrate autore. Nè all'antico Scolio si è trovato per anco chi tanta fede abbia prestato da accogliere su l'attestazione di lui nel corpo delle scritture Lisiane la orazione del Fedro, se anche il più recente istorico della eloquenza attica non ha temuto d'accoglierla nel catalogo delle scritture Lisiane (6).

Così dunque la orazione Lisiana è per noi una studiata e industre imitazione de' discorsi sofistici, ne' quali Lisia

(1) Diog. Laer. III. 19.

(2) Ep. ad Cn. Pomp. pag. 755. R. Vedi tra le annotazioni al dialogo il luogo di Dionigi che v'è riportato.

(3) Dissertat. XXIV. 5. ed. Reiske.

(4) π. ἰδέων τομ. β. pag. 404. 2. ed. Spengel.

(5) Vedi la nota 2. a pag. 92.

(6) Blass. Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias Leipz. Teubner 1868. Seite 365. N. 168. «Die Rede an den schönen Knaben bei Platon Phaedr. 230. e.-234. c. Dass diese Rede wirklich von Lysias sei, nahmen auch die Alten an (Dionys. ad Cn. Pomp. pag. 755. R.) und ferner wird uns gesagt, dass sie in die Briefsammlung aufgenommen war».

ebbe bella fama prima che, rivelatoglisi il proprio genio, si consacrasse alla Logografia e pel suo gran valore ethopeico addivenisse in qualche rispetto emulo di Platone; nel tempo appunto che s' interpose tra 'l suo ritorno da Thurii e le tristi vicende che a lui e alla sua famiglia procacciarono i XXX. Nel qual tempo a buon dritto poteva da Platone esser preso ad esempio della eloquenza sofistica, come d' Isocrate poteva fare lo splendido augurio che fece.

Dare a conoscere al lettore di Platone pienamente Isocrate n' obbliga a più lungo discorso: ch' egli ebbe vita lunghissima e imprendere a narrarla è scrivere un triste capitolo della storia ateniese. È un' età di lento sì, ma non mai arrestatosi decadimento politico: e la vita di lui, incominciata negli ultimi anni dell' imperio di Pericle, si spense il dì de' funerali solenni de' morti a Cheronea « nella cui tomba », secondo la bella parola dell' oratore Licurgo (1), « fu seppellita la libertà della Grecia ». Discepolo di Socrate, amico a Platone, ne' suoi anni più tardi è un contemporaneo di Demostene: le loro voci hanno risuonato insieme e disgraziatamente non d' accordo si son levate dinanzi al soprastare degli stessi pericoli. Dalla sua scuola esce tutta formata la grande schiera degli oratori dell' età macedonica, e, due secoli e mezzo più tardi, è ancora un rampollo di questa scuola medesima la eloquenza ciceroniana. Tra' *λογοδαίδαλοι*, quasi artisti della parola (2), Atene e la Grecia non ne han conosciuto un più perfetto; ma egli, superbo com' è del suo valore nell' arte della parola, si mette in fila co' filosofi e all' arte sua dà nome di filosofia.

(1) In Leocratem cap. XII. § 50. *Συνετάφη γὰρ τοῖς τούτων σώμασιν ἡ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων ἐλευθερία.*

(2) Pag. 266. c.

Nato in Atene nel 436. a. C. apparteneva come Demostene a quella che potrebbe chiamarsi la grassa borghesia ateniese. Suo padre Teodoro aveva una fabbrica di strumenti musicali, come Demostene padre dell'oratore, la possedeva di spade e d'armi da taglio. Questa industria aveva apportato alla casa di Teodoro αὐλοποιοῦ agiatezza bastevole, perchè il figlio suo potesse ricevere la più eletta istruzione che si compartisse a' giovani ateniesi sul finire del secolo quinto. Così, data opera alla poesia ed alla musica ne' più teneri anni, frequentò i sofisti in compagnia de' giovani delle famiglie migliori, con Alcibiade e con Andocide, con Critia e con Teramene, con Callia e con Callicle. Se diamo ascolto ad un antico biografo (1), e' si tenne massimamente nella disciplina di Socrate per la filosofia e di Teramene per la retorica; e di Teramene, com' ha cura lo stesso biografo di darci conto del soprannome ch'egli ebbe, così eziandio ci determina la storica processione della disciplina, onde s'era fatto maestro, dicendolo scolare di Gorgia, il quale alla sua volta fu scolare di Tisia (2). La disciplina socratica giova credere, temperasse la sinistra azione che 'l carattere dell'ambizioso

(1) Ἀνωνύμου βίος Ἰσοκράτους. Questa vita, che il Westermann sospettò molto fondatamente sia stata dettata da Zosimo da Ascalona o altrimenti detto Gazeo (cf. Suida I. pag. 1592. a. ed. Bernhardy), fu per la prima volta pubblicata da Andrea Mustoxidi in quella Συλλογὴ ἀποσπασμάτων ἀνεκδότων ἑλληνικῶν che diè in luce a Venezia nel 1817. fasc. 3.° pag. 9.-23. Egli l'aveva copiata da due codici laurenziani del Sec. XV. cartacei entrambi, Pluteo LVIII. 5. e LIX. 37. e v'aggiunse una serie di suoi emendamenti. In appresso fu ripubblicata dall'Orelli nel vol. II. degli Opuscula Graec. veter.; dal Dindorf in testa alla sua edizione d'Isocrate del 1825. e dal Baiter più volte ed anche innanzi a gli Scholia in Isocratem degli Oratores Attici.

(2) Dionigi d'Alicarnasso invece, de Isocrate judicium § 1., certamente errando, lo fa discepolo di Prodico, di Gorgia e di Tisia.

Teramene, il quale sotto le appariscenti più splendide qualità morali ascondeva un' insigne mala fede, avrebbe esercitato sul giovane Isocrate. Egli non avendo l' ingegno naturato all' alta speculazione scientifica, ma pur sentendo una nobile vocazione e il gusto del bene e l' amore della virtù, si sarà probabilmente, com' altri, accostato a Socrate per vaghezza di sentirne la efficace parola; e come Senofonte, nella famigliarità sua avrà imparato ad ammirare e aver caro l' educatore nobilissimo delle anime e 'l rivelatore d' una più intiera e più pura morale. Questa minore schiera di socratici, alla quale appartengono Senofonte ed Isocrate, se da' conversari del sapiente non attinse i germi, onde altri fecero sorgere le celebri scuole filosofiche, pur ogni scrittura a cui mise la mano, a intendimento morale rivolse, ed ogni forma dell' arte stimò buona ad inculcare precetti etici.

Nel cerchio degli amici di Socrate il figlio di Teodoro ebbe lode di osservante diligenza, d' intelletto limpido e di sincero amore per la virtù; e che tale impressione avesse lasciato di sè, argomentiamo assai agevolmente dalle parole che chiudono il nostro dialogo e da quella notissima narrazione, che solo Isocrate, dopo la morte del maestro, avesse il coraggio d'appresentarsi in pubblico co' segni e cogli abiti del lutto, mentre gli altri discepoli andavano tutti per paura dispersi. L' antico biografo già sopra citato gli dà lode d' un consimile atto di coraggio civile, eziandio più ammirabile quant'era più insistente il pericolo, per la morte di Teramene. Allora che questi, strappato all' ara dalla violenza di Critia, era trascinato al carcere ed alla morte, Isocrate si sarebbe messo dietro a' suoi passi, protestando di voler morire con l' amico suo, se non gli era dato di camparlo da morte. Ma

e la ragione con la quale Teramene lo avria persuaso a desistere da una opposizione omai inutile, che cioè non volesse insiem col maestro far discendere nella tomba l'ammaestramento suo (1); e più il non trovar cenno di sì nobile atto negli Ellenici di Senofonte (2) che pur ci narrano tanto minutamente la morte di Teramene, mettono in grave sospetto la narrazione dell' antico biografo. Contro la quale sta ancora quella timidezza dell' animo che tutti gli antichi ci affermano essere stata la causa principale, per la quale Isocrate si tenne lontano dal suggesto oratorio e dalla vita politica. Educato in fatti a' secreti della retorica sofistica e iniziato alla filosofia, fin dalla giovinezza avea dato saggi di sè da far presagire un grande oratore nelle arringhe dettate come logografo pe' privati. La *παραγραφὴ πρὸς Καλλίμαχον*, o come diremmo nel nostro linguaggio giudiziale, la eccezione contro Callimaco (3), l' Eginetico (4), la orazione contro Lochite (5) e forse anche il Trapezitico (6) preannunziarono i pregi oratorii che vent' anni più tardi ammirerà tutta la Grecia nel Panegirico. Bello della persona, robusto del corpo e adusato a gli esercizi del ginnasio, pareva avesse sortito tutte le qualità, onde con la parola si conseguita efficace imperio su le assemblee. Tuttavolta e' non s' attentò mai a salir la tribuna, o come dicevano gli Ateniesi, *κατατρίβειν τὸ βῆμα*, e su l'alto e spazioso pul-

(1) Ὡς δὲ ἐκώλυσε καὶ οὐκ ἔπειθεν, ὕστερόν τι εἰπὼν ἔπεισεν· ἔφησε γὰρ ὅτι, ἐὰν μὴ σὺ περιλειφθῇς, συναπόλλυταί σοι καὶ ἡ ἐμὴ διδασκαλία, ὥςτε ζῶν πλέον ἔτι τιμᾷς, ἐπιδεικνύμενος τὴν ἐμὴν διδασκαλίαν. Ἀνωνύμου β. Ἰ.

(2) Libro II. cap. 3.

(3) È l' oraz. XVIII.

(4) Ὑπὲρ κλήρου ἀγωνιζόμενος dice di essa Fozio: è la XIX.

(5) Ὕβρεως καὶ πληγῶν δίκην ἀπαιτῶν. Fozio. Or. XX.

(6) Ὃν ἔγραψε ξένῳ τινὶ τῶν μαθητῶν κατὰ Πασίωνος τοῦ Τραπεζίτου. Dionys. Halic. de Isocr. judic. § 18.

pito tagliato nella viva pietra muoversi a destra e a sinistra e lanciare ora a questo ed ora a quel lato dell'assemblea la parola che potesse penetrare più addentro nell'animo; coronato la fronte ora tenendo l'ἱμάτιον stretto al corpo, sì che un bel partito di pieghe crescesse bellezza alle svelte e vigorose membra, lasciato libero solo il destro avambraccio, e serbando una calma serena; ora invece in un impeto della passione aprendo improvvisamente l'ἱμάτιον per lasciare maggiore libertà al gesto e batter la palma o sul petto o su l'anca e drizzare ambo le braccia vuoi al cielo per invocare testimoni od ausiliatori gli dei, vuoi all'acropoli e al sacro tempio del genio ateniese, o vuoi in fine al Pireo, onde già procedette la potenza d'Atene. Ma Isocrate, innamorato della perfezione, non sapeva abbandonarsi a gl' impeti improvvisi dell'eloquenza; le interruzioni d' un avversario, la disapprovazione rumorosa d' una parte dell'assemblea lo sgomentavano, nè era buono a trarne, come altri san fare, gli effetti più belli, ora rimbeccando il contradditore, ed ora dalla ilarità o dalla disapprovazione d' un partito togliendo occasione a levarsi più alto che l'assemblea non s'attenda. Egli aveva mestieri di maturatamente riflettere, del tempo per pensare e quasi sperimentare l'effetto della parola, ad emetter la quale, a confessione di lui medesimo, non aveva nemmeno l'organo conveniente (1).

D'altra parte se la sua natura lo teneva lontano dal τὰ πολιτικὰ πράττειν, egli avea dato troppo lunga e troppo diligente opera alla retorica, perchè non si studiasse di trarne

(1) Vedi il Panatenaico δ.' § 10. pag. 234. c. onde le affermazioni de grammatici. Τῶν δικανικῶν ἀπείχετο πλεονάκις διὰ τὸ δύο πάθη ἔχειν σωματικά, ὅτι τε δειλὸς ἦν καὶ ἀσθενὴς τῇ φωνῇ. Anon. Ὡς δὲ ἡ φύσις ἠναντιοῦτο. Dionys. H. De Isocr. jud. § 1.

profitto, massimamente allora che lo stato di casa sua venne affatto a cambiare. La fortuna pubblica e privata d'Atene dalla spedizione di Sicilia in poi aveva avuto un crollo terribile. Gli stessi vincitori ch'erano entrati con Lisandro ed avevano assistito allo smantellamento delle lunghe mura al suono de' flauti, ebbero a sentirsi vincere dalla pietà, comparando il passato al presente stato d'Atene. Le grandi ricchezze accumulate e nel tesoro della città e nelle casse de' privati eran disperse; incessanti invasioni avevano disertato i be' vigneti e abbruciato i ricchi oliveti dell'Attica. Per lunghi anni Atene aveva vissuto delle rendite che a' cleruchi ateniesi apportavano i loro possedimenti del Chersoneso Tracio, dell'Eubea, di Lemno, d'Imbro e di Samo; ma ora spossessati da Lisandro, tutti questi coloni alla madre patria tornavano per accrescerne la miseria e lo sconforto. Il Pireo, che abbiam detto come già fosse il maggiore emporio del Mediterraneo, era deserto e il commercio erasi aperta un'altra via. Un gran numero di famiglie piangevano morto il loro capo e la città era piena di vedove e d'orfani. Anche Teodoro il padre d'Isocrate morì forse in battaglia o forse non resse a tanti strazi dell'anima. La sua officina dovè chiudersi tra le prime e l'agiatezza della famiglia s'era mutata in miseria.

La necessità quindi e le abitudini omai contratte ne' tempi della buona fortuna (1) obbligarono Isocrate a trarre profitto dagli studi dell'eloquenza e, come pare, da prima pensò di farsi anch'egli logografo come Lisia. Pareva a ciò lo chiamassero le condizioni de' tempi le quali in sul

(1) Anche d'Isocrate Ateneo nel XIII. pag. 592. b.-d. ci ha lasciato detto, che amasse Metanira, la bella etera che fu eziandio di Lisia, e poi nella maturità Lagisca, dalla quale ebbe una figliuoletta.

principio ne fecero, come nel nostro dialogo lo ha intraveduto Platone, un antagonista di Lisia. E di fatto tutte le orazioni giudiziali che ci son pervenute nel corpo delle scritture Isocratee, sono degli anni che immediatamente seguirono il ristabilimento della democrazia. E questo è tanto più da avvertirsi, per ciò che d'Isocrate noi possediamo tutte quante le scritture che furono da gli antichi citate, una sola eccettuata, l'elogio di Grillo, figliuolo di Senofonte; sì che possa ritenersi, egli non abbia alle scritture dettate come logografo dato gran pregio, e i raccoglitori alessandrini ce n'abbiano offerto come un saggio nelle sei orazioni che fan parte della raccolta delle opere sue. Nella quale, come sa ogni studioso della eloquenza attica, prepondera un altro genere di scritture, onde siam fatti certi ch'egli abbandonò di buon'ora l'esercizio del logografo, sia che s'accorgesse di non poter togliere a Lisia il primato in quell'esercizio, o vuoi anco si sentisse per la socratica instituzione meglio disposto all'ammaestramento altrui e alla predicazione della sapienza e della virtù. Certo è che negli anni della vecchiezza, quando Isocrate aveva per un'altra via conseguita fama bellissima, dettando il Panatenaico, parla con un certo disprezzo di coloro che si danno alla logografia, quasi d'uomini occupati in cose da nulla (1). E l'ambizione soverchiamente vanitosa che ad ogni momento traspare nel carattere d'Isocrate, facilmente dovea persuaderlo ad abbandonare un esercizio, in cui non fosse per conseguire i primi onori, per aprirsi un'altra strada alla gloria. Che se poi seguitando il precetto socratico, egli fece mai un diligente studio di sè medesimo,

(1) Panatenaico cap. ἑ § 11. pag. 235. οὐ περὶ μικρῶν τὴν προαίρεσιν ποιούμενος οὐδὲ περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων οὐδὲ περὶ ὧν ἄλλοι τινὲς ληροῦσιν, κτέ.

dovè ben accorgersi, come gli facessero difetto le due principali virtù d' un grande avvocato, il calore della immaginativa e la parola appassionata. Chiunque nell' orazione contro Lochite, o in quella in favor d'Alcibiade, o nell' accusa d' Eutino paragoni le parole, che 'l ricordo dell' oligarchia mette su le labbra d' Isocrate con quelle che lo stesso ricordo ha inspirato a Lisia in più luoghi non stimerà troppo severo il giudizio (1). Ma sia stata coscienza della inferiorità delle virtù proprie o sia stata offesa vanità, intorno al 390., certo è che abbandonò l'esercizio del logografo e come erede della tradizione di Tisia e di Gorgia, aprì scuola di retorica. Se co' retori sofisti e' riteneva che l'arte, onde s' appresentava maestro, fosse buona a far parere grandi le cose piccole e piccole le grandi, tuttavia respingeva lo scetticismo delle loro dottrine; e anzichè ammettere, fosse cosa indifferente l' uso che 'l retore facesse della persuasione, proclamava che all' arte sua solo quegli rendeva onore, il quale in un linguaggio ad arte conformato e armonioso significasse alte idee e nobili pensamenti. Che nel fondo tra lo studio minuzioso della forma e l' amore nobilissimo del vero e della virtù fosse contrasto e contraddizione è di per sè manifesto; ma più che mettere in luce questa contraddizione giova ora di spiegarne la origine, dimostrando com'Isocrate si dilungasse da gli anteriori maestri della retorica.

In Atene, dove Gorgia e Protagora avevan lasciato

(1) Vedi la bella memoria che intorno ad Isocrate ha pubblicato il Perrot nella Revue de deux mondes sotto il titolo Isocrate, un pubbliciste grec. 15. Nov. 1871. D' essa e della «Introduction au discours d' Isocrate sur l'Antidosis» di Ernesto Havet (Paris Imp. Imperiale 1863.) abbiam fatto largo profitto per questa parte del nostro proemio.

così grandi ricordi, dove Antifonte s'era messo su la loro via e dove s'eran venuti accogliendo quanti aveva eletti ingegni la Grecia, Isocrate non istimò di fissare la sede del suo magistero; la stabilì in vece a Chio, la città ionia, la più fida alleata d'Atene, che di tanto in tanto aveva mandato i suoi figli migliori, qual era quell'Ione tragico e istorico a un tempo, ad arricchire Atene de' frutti del loro ingegno. Narrano che la scuola s'aprisse con nove alunni, i quali in brev' ora crebber di numero. Un vecchio biografo [1] volendo mostrare la grande autorità che Isocrate erasi procacciato in Chio, ce lo dà nomotheta della città. Ma a cotale notizia non è possibile aggiustar fede e perchè Isocrate rifuggiva, com' abbiam detto, dalla vita politica, e perchè egli stesso quando nell' orazione περὶ ἀντιδόσεως, giunto a tarda vecchiezza, enumera, con compiacenza forse soverchia, tutte le benemerenze sue verso i suoi concittadini e la Grecia intiera, non ne fa cenno veruno [2]. Nè forse fede maggiore è da aggiugnere a quell' altro aneddoto trasmessoci da gli antichi, che cioè dopo incominciato il suo magisterio, a chiunque pagassegli la mercede, esclamasse: ecco ch' io non son più padrone di me medesimo, ma sonmi per denaro venduto. Le quali parole suonano troppo simiglianti al notissimo precetto socratico delle memorie di Senofonte [3], del quale già altra volta abbiamo avuto opportunità di parlare [4], perchè non s'abbia a temere che l'accertata notizia della instituzione socratica d'Isocrate non sia stata la origine prima di quest' aneddoto.

Quanto tempo soggiornasse Isocrate a Chio, non sap-

(1) Il pseudo Plutarco nel β. 'Ισ. tra le vite de' X. oratori.
(2) Cap. x. § 52. e seg.
(3) Mem. di Socr. I. 6. 2.
(4) Vedi il preambolo del Volgarizzatore § V.

piamo; certo è tuttavolta che allora quando il suo insegnamento ebbe conseguito celebrità in tutta la Grecia, e tale che sembrasse un dovere di frequentarlo a chiunque volesse dar opera all'eloquenza, e' tornò a fissarsi in Atene. Un grammatico Ermippo dell'età alessandrina, c'è detto dettasse un'istoria d'Isocrate e de' discepoli suoi in più libri; la quale se fosse a noi pervenuta, per più rispetti avrebbe dovuto interessarci e com'uno de' saggi primissimi dell'istoria letteraria e come fonte di notizie omai irreparabilmente perdute. Tra gli ascoltatori d'Isocrate a Chio quegli che conseguì più nobile fama è senza dubbio Teopompo l'istorico, col quale gareggiò un altro discepolo d'Isocrate, Eforo (1). Degli oratori e politici si nomina Androzione, di poco valore se si presti fede a Demostene (2), ma degno di menzione per noi come autore d'un'*Atthide* o d'una particolare istoria dell'Attica (3) ch'egli dettò innanzi a Filocoro; e poi Laodamante e quel Licurgo che fu uno de' migliori cittadini e l'ottimo amministratore delle finanze d'Atene; tra' poeti si ricordano Asclepiade e Theodecte; e tra' sofisti Lacrito, il Licio ricchissimo che mise stanza in Atene e contro il quale è a noi giunta un'orazione di Demostene (4). Nella disciplina

(1) Cic. de Orat. II. 13. 57. Brut. LVI. 204.

(2) D'esso avremo ad occuparci anche in altra parte de' nostri studi platonici. Cf. la oraz. di Demostene κ. Τιμοκράτους. pag. 701. Reiske.

(3) Ebbero nome di Ἀτθίδες quelle molte scritture istoriche, di cui disgraziatamente non ci son giunti che troppo scarsi frammenti, per le quali veniva come a completarsi la grande istoria Tucididea continuata da Senofonte. Questa serie d'istorie locali dell'Attica, per le quali ci sarebbero giunte numerosissime e particolarissime notizie de' demi diversi, incominciò col secolo IV., venne nel suo massimo fiore nella scuola d'Isocrate e fu continuata nella scuola d'Alessandria.

(4) Or. XXXV. Πρὸς τὴν Λακρίτου παραγραφήν.

d'Isocrate s'educò eziandio quel Pitone Bizantino che mise al servigio di Filippo di Macedonia il suo ingegno e la sua parola, e divenuto quale noi lo diremmo, primo ministro e gran cancelliere delle esterne relazioni di quel potente, in suo nome dettava manifesti e dispacci, e a suo nome parlava inviato oratore in questa o quella città, avendo eziandio il grande onore d'aver Demostene per avversario. Qualche antico si piacque d'aggiungere alla lunga serie de' discepoli d'Isocrate Iseo ed Iperide, ma il biografo antico esita ad ammetterli, com'eziandio molto sospetti son tutti gli aneddoti a noi tramandati su le relazioni di Demostene con Isocrate. Degli uomini che han segnato una più larga orma nell'istoria, quegli di cui torna ad onore d'Isocrate la instituzione, è Timoteo di Conone, l'accorto quanto prode stratego, che lo rimeritò dell'insegnamento suo col ricco dono d'un talento e con la statua onoraria che gl'innalzò in Eleusi a testimonianza d'amicizia e in omaggio all'ingegno (1). Questa lunga e onorata schiera di discepoli che uscirono dalla scuola d'Isocrate, destò sempre una grande ammirazione nell'antichità, di cui si fece già eco Cicerone, quando la casa d'Isocrate paragonò ad un ginnasio, chiamò un'officina dell'eloquenza, e dalla scuola di lui disse esser uscita una folla d'eroi come già dal fianco del cavallo di Troia (2).

(1) Cic. De orat. III. 34. 139. Cf. il pseudo Plutarco, *βίος Ἰσοκράτους*, che riferisce eziandio l'epigramma dedicativo: *ἀνάκειται δὲ αὐτοῦ καὶ ἐν Ἐλευσῖνι εἰκὼν χαλκή, ἔμπροσθεν τοῦ προστῴου, ὑπὸ Τιμοθέου τοῦ Κόνωνος, καὶ ἐπιγέγραπται·*

Τιμόθεος φιλίας τε χάριν ξενίηντε προτιμῶν
Ἰσοκράτους εἰκῶ τήνδ' ἀνέθηκε θεαῖς.

(2) De orat. II. XXXII. 94. «cuius e ludo tamquam ex equo Troiano meri principes exierunt».

Com'Isocrate desse questo insegnamento, frequentato e celebrato cotanto, noi non sappiamo; preparatovisi da lunga pezza, da che non incominciò a professare se non tra' quaranta e i cinquant'anni, raccolse in una *τέχνη* il frutto degli studi suoi e delle sue meditazioni su l'arte dell'eloquenza, che ivi probabilmente definì con le parole stesse del Gorgia (1), ma pure affermando, ella fosse una parte della filosofia. In appresso metteva in bell'ordine i luoghi comuni, distingueva le parti diverse del discorso e determinava quello che fosse proprio di ciascuna di esse. Se eziandio distinguesse i generi diversi, non potremmo affermare; possediamo soltanto alcuni ristretti delle regole concernenti l'esordio e la narrazione; e da alcuni scarsi frammenti a noi pervenuti ci è dato conghietturare che speciali cure spendesse intorno all'architettura del periodo e alla scelta delle parole. Questa specie di manuale egli avrà letto e comentato a' discepoli, offerendo opportuni esempi ed esercitazioni; e i discepoli dell'ammaestramento avuto prendevan nota e conservavano memoria, se s'ha da prestar fede a ciò che narra Plutarco, che Demostene abbia avuto da Callia Siracusano e da altri secreta comunicazione de' precetti d'Isocrate su la retorica e di quelli d'Alcidamante retore (2). Se a quel modo che praticavano i retori dell'antichità più vicina, anche Isocrate esercitasse i suoi discepoli

(1) Πειθοῦς δημιουργός. Vedi il nostro proemio al Gorgia.

(2) In Demostene: cap. V. pag. 848. b. Riporto il luogo nel volgarizzamento del Pompei: «Racconta Ermippo d'essersi abbattuto in certi commentari senza nome d'autore, ne' quali era scritto che Demostene stat'era pure alla scuola di Platone, e che n'avea ritratto vantaggio grandissimo per l'eloquenza; e racconta inoltre che Ctesibio diceva, che Demostene studiati aveva i precetti dell'arte oratoria insegnati da Isocrate e da Alcidamante, avuti avendoli di nascosto da Callia siracusano e da alcuni altri».

nella composizione, non trovo, sia detto in veruna parte; dal Panatenaico tuttavia [1] siam fatti certi ch'egli leggeva a' suoi alunni le proprie scritture prima di pubblicarle e con essi discuteva l'ordinamento e i pensieri che v'erano significati; e molto probabilmente come veri modelli di scuola destinati a questa maniera d'esercitazioni, sono da riguardarsi l'encomio d'Elena ed il Busiride.

La grande riputazione conseguita da Isocrate con l'insegnamento e che, per molte testimonianze sappiamo, aveagli procurato eziandio abbondanti ricchezze, gli aprì dinanzi una nuova via per la quale si mise con tutto l'ardore di chi erasi crucciato tutta la vita, perchè i naturali difetti lo avessero impedito dall'esercitare su' concittadini suoi l'imperio della parola. Quando, passati i cinquant'anni, ammirato da tutta la Grecia, comprese che ogni sua scrittura troverebbe numerosi lettori, dimandò all'eloquenza scritta quell'autorità ed efficacia pratica che non aveva conseguito sul βῆμα, addivenendo scrittore politico o, com'oggi dicono, pubblicista. Anche in questa via Lisia aveva precorso Isocrate. Primo Lisia in un discorso panegirico, cioè destinato ad una grande assemblea non legislativa nè giudicante, ma accoltasi insieme per una grande solennità nazionale, e che fu letto nel gran convegno d'Olimpia, avea fatto prova della sua meravigliosa e schietta eloquenza per consigliar i Greci a concordia. Isocrate venendo appresso a trattare lo stesso subbietto, come quegli che riteneva, fosse la filosofia civile la sua propria provincia, vi si preparò con un lento e laborioso lavoro, che, per attestazione degli antichi, fece una profonda impressione. Il Panegirico, non appena divulgato, addivenne un esemplare classico per tutti

(1) Vedi l'esordio di quella orazione.

coloro che davano opera alla eloquenza; ma non sortì nessuno di que' subiti effetti che già aveva sortito l'olimpiaco di Lisia, dopo il quale una collera subitanea invase la folla fino a far onta a gli oratori di Dionigi tiranno. Ben è da dire che ad un effetto cotale non mirava già Isocrate, la cui orazione si chiude con un fervido appello alla conciliazione ed alla concordia. Dell'orazione di Lisia per grande sventura non è giunto a noi se non un frammento, nè quindi possiamo dire, se nella politica nazionale vedesse più dritto d'Isocrate. Il quale se ci ha lasciato nel Panegirico un' opera d'arte, non ci ha dato sicura prova d'accorgimento politico. Egli vede ogni pericolo venire all'Ellade dall'Oriente: predicare la unione delle forze per combattere la Persia e il gran re è il solo mandato che assume; questa guerra nazionale è il solo subbietto in cui eserciti la sua eloquenza, obliando e facendo obliare i pericoli che d'altra parte soprastavano alla patria greca; ciò che ritarda quella unione delle forze e degl' intendimenti, ond'egli spera salute, è l'altera ambizione de' Lacedemoni che la voglion far da signori su tutta la Grecia. E così i pericoli che minacciano dalla Macedonia, non vede; e ignora che i potenti della terra, popoli o re, non abdicano alla potenza loro se non per paura e sol raramente per disgusto e stanchezza. Per il che il Panegirico non conseguì gli effetti che s'attendea l'oratore. Gli Sparziati non erano uomini di molte lettere, nè si curavano molto di leggere; Agesilao e gli Efori avranno forse sorriso di questa facondia ateniese piena di pretensione, ma non erano uomini da rendersi alle ragioni di lui. Le città greche dell'Asia che la pace d'Antalcida aveva abbandonato a' satrapi della Persia, le isole devastate dall' incessante flagello della pirateria, e Corinto,

Mantinea, Fliunte, Tebe ed Olinto, che Sparta aveva umiliato e maltrattato cotanto, se non si commossero profondamente, tuttavia dovetter trovarsi come forzate dalla parola d'Isocrate a paragonare le presenti condizioni col glorioso passato della patria comune e a perdonare per ciò ad Atene le sue grandi colpe, omai per tante sciagure e sì gravi patimenti espiate, non ricordando più se non le grandi benemerenze sue per la causa nazionale.

La vanitosa Atene dovè poi compiacersi altissimamente vedendo sfilare dinanzi a tutta la Grecia i gloriosi suoi figli, evocati dall'armoniosa parola del suo oratore e risuscitato il suo splendido passato coronato di vittorie e di gloria. E quella parola encomiastica che noi filologi ripetiamo con reverenza ogni volta che con istudi lunghi e coscienziosi giungiamo a penetrare nelle ragioni ultime dell'arte ateniese: « Atene di tanto ha gli altri popoli avanzato pel genio della eloquenza e della filosofia, che coloro i quali appresso a lei son discepoli, sian maestri dinanzi a gli altri; essa del nome greco, anzichè il nome d'un popolo, ha fatto il segnale della intelligenza medesima sì che si designi con questo nome ben più propriamente chi della educazione nostra partecipi, che non gli uomini i quali abbiano con noi comune la origine » (1) questa parola encomiastica, io dico, rialzava lo spirito del popolo nobilissimo, mostrandogli non esser sogno e illusione l'idea che s'era fatta del proprio genio e la parte che si era assunta di adempiere in questo mondo.

(1) Τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥστ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασι, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας. Πανηγυρ. § 50. Ed. Reiske pag. 50.

Dopo il panegirico Isocrate diviene il consigliere letterato de' popoli e de' re; detta le lodi d'Evagora l'alleato più fedele d'Atene, e 'l principe favoreggiatore dell'arte e della sapienza ateniese; a Nicocle predica quali sieno i doveri d'un re, vagheggiando quello stesso ideale politico che sospira Senofonte nella Ciropedia, un assoluto monarcato cui temperi saggezza e bontà morale di re. Nel Plataico e nell'Archidamo denunzia Tebe, omai divenuta la prima potenza militare, all'odio de' Greci; e quando sorgono i tristissimi giorni della guerra sociale, e la nuova federazione ateniese comincia a rompersi, staccandosene per prime Chio, Rodi e Bisanzio, leva ancora la voce per invocare la pace, consigliando alla sua città di renunziare omai ad ogni primato e ad ogni autorità su gli altri per appagarsi d'una vita tranquilla, in cui prosperino le industrie e i commerci, e, nell'abbondanza delle ricchezze, possa godersi in pace la sua splendida gloria. Mentre la Macedonia s'apparecchia alle sue imprese e Filippo matura la spedizione d'Amfipoli, Isocrate predica pace e disarmo e raccomanda ad Atene di bearsi ne' gloriosi ricordi del suo passato; ma s'egli crede che questa tranquilla rassegnazione sia per disarmare il giovine e ambizioso re, in fatto questa rassegnazione predicata e facilmente accolta negli animi lo ingagliardisce e lo spinge all'azione; in pochi anni la falange è formata, un esercito di più che trenta mila combattenti è messo in movimento, e Amfipoli, Pidna e Potidea sono in sua mano. Disertata la Focide, e apparso improvvisamente alle Termopile, quando strategicamente ha omai vinto, Filippo sottoscrive con Atene la pace; e Isocrate a questo punto gl'indirizza un epistola ch'è come un manifesto della sua cieca politica. Egli fa senza avvedersene la parte medesima che

dal re era pagata a denaro contante ad Eschine e a Demade. Una risposta ingegnosa e che solleticava la immensa sua vanità, dettata da Pitea, basta a farlo contento e gl'impedisce di vedere ciò che a Demostene, ad Iperide ed a Licurgo era ben chiaro, ch'egli tradiva i veri interessi della Grecia e s'affaticava per abbassare a gli occhi di Filippo quell'Atene che pur amava cotanto. Nè mai anco nella estrema vecchiezza riconobbe il suo errore fatale. Il perchè non è senza pena che leggiamo nel Panatenaico e nell'orazione per l'antidosi l'apologia de' suoi principii politici e quasi lo sentiam compiacersi in buona fede d'una parte che quanto fu ad Atene esiziale, altrettanto era indegna d'un cittadino d'animo eletto.

Ci siamo forse soverchiamente indugiati nel ritrarre pe' lettori italiani di Platone queste due figure di Lisia e d'Isocrate, perchè il modo, ond'esse ci sono offerte nel Fedro, stranamente contrasta col giudizio che se ne forma una critica diligente e sincera. Lisia pel Fedro non è che lo scrittore di discorsi artificiosamente splendidi; il gran valore di Lisia oratore dinanzi a gli Eliasti è affatto posto in oblio. Isocrate invece è un giovine dalle più liete speranze, educato alla filosofia e che promette molto più che poi non attenga. Lo Schleiermacher quindi e dietro a lui molti altri si son piaciuti di prendere le rappresentazioni de' due oratori nel nostro dialogo come misura del tempo in cui sarebbe stato dettato. Ma la scuola storica ha giustamente fatto avvertire, che fondamento di tutto questo critico procedimento è la data del 406. a. C. stabilita dall'Ast, per ciò che il dialogo offra ancora tra' viventi Polemarco che soccombette nel 404. ed Euripide e Sofocle che appunto in quell'anno morirono. E noi accettiamo questa data del 406.

a. C. ma come data del tempo in cui si finge tenuto il colloquio, non già come la data dell'artistica creazione del Fedro. Riportando un colloquio passato tra 'l 410. e il 405. (per ciò che è dentro questo periodo di tempo che trovano il loro luogo tutti i fatti storici a cui s' accenna nel dialogo) Platone ci ha offerto Lisia ed Isocrate quali essi erano allora. Non ci pare, sia quindi a dar troppo peso a gli argomenti che la critica moderna ha voluto trarre da questa cotale rappresentazione di Lisia e d' Isocrate, nè a' conati di taluno per metter d'accordo le opposte sentenze. Si è parlato della sconvenienza di rappresentarne Lisia tanto diverso da quello ch'ei fu e ch'è rimasto nella istoria dell'eloquenza attica; sconvenienza che a qualcuno parve eziandio più grave, per ciò che sarebbe stato un attacco contro un vecchio quasi settuagenario, qual era Lisia nel 389. ove si ritenga nato nel 459.; o almanco, come sembrò già al Susemihl, è a giudicare cosa ridicola, si diano consigli ad un uomo giunto a quella età, su l'arte che ha professato in tutta la vita. Ugualmente si è voluto mettere in mostra che si fanno augurii e profezie intorno ad Isocrate, quand'egli giunto omai a cinquant'anni, erasi fatto la sua propria riputazione. A spiegarsi che d'un uomo nella maturità si parli come d' un giovine di belle speranze, parve buono vedere nella parola platonica una specie di provocazione, perchè Isocrate si metta per altra via. Ma e accuse e difese più o men ingegnose per me cadono dinanzi alle supreme ragioni dell'arte. Platone offerendoci una scena che si passa tra 'l 410. e 'l 405., ci dà Lisia ed Isocrate quali essi erano in quel periodo di tempo. Nè d'altra parte la via in appresso percorsa da' due oratori, contrasta quanto si son piaciuti d'affermare i sostenitori della tesi che il Fedro

sia opera giovanile, con la rappresentazione che ce n'è offerta nel dialogo. Se in fatti fu Lísia quel gran logografo che di sopra ci siamo ingegnati di dimostrare, egli è pur vero che non si levò mai all'altezza dell'eloquenza periclea; e lo stesso giudizio di Dionigi d'Alicarnasso, l'ammiratore entusiasta di Lisia, riesce a questa sentenza. Poco prima del tempo in cui stabiliamo la composizione del nostro dialogo, Platone aveva avuto buona occasione di giudicare il vero valore della eloquenza lisiana nel celebre discorso funebre ch'egli dettò intorno al 395. pe' morti nella guerra corinzia. Ed ove quello a noi pervenuto sia stato da Platone ragguagliato al Pericleo di Tucidide, dovè certo persuadersi che Lisia era rimasto ben lontano dalla eloquenza di Pericle. Intorno a questo tempo medesimo Isocrate non aveva per anco frustrate le grandi speranze di lui concepute; anzi se con lo Stallbaum e con lo Steinhart noi ammettiamo che Isocrate innanzi al 380., nel qual anno pubblicò il panegirico, avesse già dato in luce la sua scrittura contro i sofisti (1), la profezia platonica potrebbe quasi apparire com' un'eco delle lodi, onde il più giovine amico avrà confortato l'antico condiscepolo nella disciplina di Socrate. Egli è in fatti ben più tardi che Isocrate mutò strada facendosi pubblicista; avvertendo tuttavia che se anche Isocrate non attenne le larghe promesse, la sua retorica si conservò pur sempre dalla siciliana diversa, e per lo insegnamento e per le scritture sue die' corso ad una disciplina più vicina alla filosofia, per ciò che poggiava sopra un etico fondamento, e perchè mirava ben più alto, tanto che non ispregiasse di formarsi in essa colui che l'eloquenza attica doveva portare alla sua altezza maggiore.

(1) Or. XIII. κατά τῶν σοφιστῶν.

Queste considerazioni le quali, speriamo, siano per trovar grazia appo il nostro lettore, come ci han confermato nella sentenza, che la Lisiana del Fedro sia una studiata contraffazione; così eziandio ne han condotto a riconoscere, come ne' dialoghi della maturità di Platone le rappresentazioni de' personaggi istorici sono piuttosto fizioni artistiche e rappresentazioni tipiche, che non imagini storiche. Com'appunto nella comedia d'Aristofane la persona vivente e forse spettatrice del drama, per una mirabile finitezza del disegno del carattere, diviene tipo; così eziandio nel dialogo platonico; e nel nostro, ad esempio, tipo della retorica e della logografia divien Lisia. Per il che il ricordo di Lisia e d'Isocrate e la rappresentazione che ce n'è offerta, non valgono a farci ritenere il Fedro come opera giovanile.

Interiori segni all' incontro d' un' età più avanzata furono già riconosciuti fino dal vecchio Tennemann (1) nell' intrecciamento de' miti e de' proverbi egiziani con una certa tal compiacenza, che ben rivela la personale conoscenza del paese a cui son attinti. Più ancora la famigliarità manifesta con le dottrine pitagoriche, onde avremo più tardi a dar ragione al lettore. Non è soltanto la cognizione di questa dottrina per la lettura dell' opera di Filolao che ne rivela il Fedro, sì una ben più approfondita cognizione, quale poteva soltanto acquistarsi per una diuturna frequenza de' pitagorici nella terra italica. Ma a me filologo e che come tale a gl' Italiani il pensiero platonico interpreto, il lettore addimanderà più completi ed irrefragabili argomenti, tratti dalla forma stessa del dialogo e dalle relazioni che ha questo dialogo con gli altri suoi confratelli. Gli antichi,

(1) System der plat. Philos. I. S. 118.

come già altra volta abbiam detto, ci parlano del carattere giovanile e poetico del nostro dialogo, che pare ravvisino non soltanto nel modo della rappresentazione dramatica, quanto più nel colorito e nel linguaggio. Dietro ad essi lo Schleiermacher si piacque di trovar da per tutto le traccie della mano giovanile dell'autore: ora in una certa arroganza apologetica, ora nella inclinazione soverchiamente boriosa all'epideittico; e poi ne' discorsi troppo abbondevolmente accumulati, nel soverchio dispendio di mezzi per combattere l'avversario, nella gioia fuori di luogo per la scoperta di certe verità, nel lusso dello sceneggiamento, degli accessorii e delle digressioni; in una certa studiata vivacità del dialogo, nell'uso eccessivo del patetico, nelle troppo frequenti invocazioni alle divinità e infine in una certa sgarbataggine nelle transizioni, massimamente nella seconda parte del dialogo, e nel difetto di metodo, da che, a giudizio del gran platonico, il procedimento del nostro dialogo è meno maturo e men ordinato di quello d'altri dialoghi. Oppostamente per l'Ast i caratteri di giovinezza del Fedro anzi che in veri e propri difetti sono da ravvisare nel libero volo a cui s'innalza il pensiero, nella freschezza affatto poetica della contemplazione del mondo, nell'entusiasmo pel bello e nella qualità dell'ornamento che dà al dialogo il mito. E allo Schleiermacher e all'Ast s'accostò il Krische: il quale pur riconoscendo con quel primo il soverchio lusso degli ornamenti artistici, i segni della giovinezza dello scrittore stimò riconoscere in ciò che, a suo giudizio, Platone ne avrebbe rappresentato Socrate con la massima fedeltà istorica senza levarsi a veruna idealizzazione del carattere suo. Che anzi, per quel dotto espositore del nostro dialogo, Platone non ne avrebbe nel Fe-

dro offerto Socrate, se non quale effettivamente gli si appresentava e col suo proprio metodo di dialogizzare, pieno di vita e di verità; onde pare eziandio convalidato il giudizio che portò in proposito della Lisiana, la sia cioè come presa ad imprestito da una qualche scrittura del retore. Ma il più grave argomento per darci il Fedro quale una istorica rappresentazione, corredata, a così esprimermi, da un istorico documento nella Lisiana, sembrò al Krische di ritrovare nel mito. Accogliendo la sentenza dello Schleiermacher, che il filosofo artista abbia vestito di forma mitica le dottrine, cui non avesse ridotto al rigore de' suoi dialettici procedimenti, e pur avvertendo, che la forma mitica prevale in que' dialoghi che la scuola storica giudica della maturità di Platone, il Krische distinse due modi della rappresentazione mitica di Platone: l' uno, a così dir, giovanile, che ricorre quante volte la dialettica non gli basti; e l'altro, che si ravvisa allora quando lo scrittore ha conseguito la piena potenza dialettica, il quale serve a rivestire concetti da non emettere con piena sicurezza o che non inchiudono una verità filosofica provata e sicura, ma solamente probabile, quale sarebbe il caso della cosmologia del Timeo. Ora il mito del Fedro parve al Krische della prima specie; Platone v'avrebbe parlato dell'anima come tale che non ne avesse ancora la cognizione scientifica, onde in appresso fece prova nel Fedone, nè avesse ancora raggiunto nelle cose filosofiche quell'acutezza dialettica, che dispiega ne' dialoghi dettati in età più matura.

La trattazione critica, di cui gli diam conto e che potremmo anco più distesamente epilogare, se non temessimo d'abusare della sua pazienza, il lettore si sarà ben accorto ch'è affatto subbiettiva e quindi condotta secondo

motivi affatto diversi da' diversi critici che v' hanno partecipato. Ora è in fatti la storica fedeltà della rappresentazione de' personaggi; ora invece la comprensione e trattazione ideale del subbietto che rivela a' critici la gioventù dell' autore; e nel mito chi riconosce il segno della impotenza dialettica del principiante, chi invece la più perfetta opera d' arte. Se non che fu già avvertito dallo Steinhart molto dirittamente, che i critici antichi e moderni, i quali han sostenuto, sia il Fedro opera della giovinezza, han sempre preso di mira la parte, a così dire, poetica del nostro dialogo, non tenendo conto veruno di quella calma serena e veramente meravigliosa, con la quale, nella seconda parte più specialmente, procede al suo scopo; e così è sfuggito ad essi il metodo vero della ricerca. Le parole manifestamente ironiche che pronunzia Socrate sul valore della sua propria fizione, avrebber dovuto trattenerli dal vedere in quella fizione medesima una qualsiasi confessione d' impotenza dialettica. Il Susemihl si fondò sopra di esse per dimostrare, come il Fedro segni un progresso dialettico a rispetto del Parmenide e del Sofista, che la scuola storica pose anteriori; ma anco senza entrare in questa ricerca che troverà miglior luogo in altra parte de' nostri studi, certa cosa ella è, che il giudizio pronunziato da Socrate sul mito, quasi sia uno scherzo giocondo che può tuttavia nascondere qualche cosa di vero, serve ad avvertire il lettore che si trova dinanzi ad una dialettica tanto nuova quanto lucente, la quale si viene esplicando nella più semplice e insieme più varia condotta del dialogo, e da cui procede quell' armonia meravigliosa tra la forma e 'l subbietto, onde t' è necessità riconoscere la mano maestra nella pienezza delle sue forze. Ad assicurarci in questo giudizio ci ha mas-

simamente giovato il paragone del procedimento artistico del nostro dialogo con quello del Protagora, del Liside, del Carmide e del Lachete, o de' dialoghi preparatorii al Protagora. Ivi, com' eziandio nell' Eutidemo, e diremo a suo luogo quali difficoltà ci abbia offerto (1), noi abbiamo riconosciuto il segnale della giovinezza dello Scrittore nella sovrabbondanza degli accessorii dramatici e nell' aggruppamento de' personaggi. Nel Fedro all' incontro una volta che tu abbia colto le idee capitali del dialogo, ogni parte di esso tu la trovi al suo luogo, e in ogni parte secondaria e accessoria hai come il reverbero di quelle idee capitali. Se poi il Socrate del Fedro tiene in alcuna parte il linguaggio che allo Schleiermacher sembrò segnale della gioventù dello Scrittore e specchio fedele di storica rappresentazione al Krische, egli è a dire piuttosto col van Pristerer (2), che qui il Socrate di Platone con bel garbo s' acconcia alle condizioni del suo interlocutore.

Se il Fedro fosse la primizia delle scritture filosofiche di Platone, dimostrò già l' Hermann nella dotta memoria che abbiam citato più volte, e' v' avrebbe con ogni maggiore studio evitato la prosa ditirambica; o dove studiatamente non l' avesse evitata, ben dovremmo ritrovare qua o là i segni della giovanile inesperienza che non gli avrebbe lasciato serbare i giusti confini. E se d' altra parte, come il Krische afferma, la imagine di Socrate fosse la istorica rappresentazione di lui, e' non avrebbe messo in bocca al nemico de' lunghi discorsi (3) le orazioni che gli fa pronun-

(1) Vedi in questo stesso volume il proemio all' Eutidemo.
(2) Prosopographia Platonica pag. 118.
(3) Protagora pag. Stef. 329.

ziare, nè il verseggiatore de' miti Esopici (1) avrebbe mutato in vero poeta. Questi miti simbolici e questo parlare di Socrate in forma poetica, nel parer nostro, sono i segni più manifesti della età matura dello scrittore che ha dettato il dialogo. Egli è nel Gorgia che noi abbiam trovato la prima volta un mito su le labbra di Socrate; per ciò che quello del Protagora è piuttosto un ammaestramento cosmogonico e istorico dato dal sofista in forma di mito, che non un vero mito. Ma quando è Socrate che annunzia il mito e sotto quella forma simbolica e poetica involge il suo pensiero, e' ci par manifesto, non sia più il Socrate istorico che ne sta dinanzi, ma un Socrate trasformato e idealizzato dal genio di Platone. Tra 'l mito poi del Gorgia e questo del nostro dialogo è ancora una differenza fondamentale. Mentre il mito del Gorgia poggia intieramente su le popolari credenze dell'Averno, degli Elisi e del Tartaro, quali son celebrate nella Nekyia omerica, questo nostro invece, come già molti avvertirono, non posa sopra omerico fondamento, ma piuttosto ha fondo pitagorico (2) e procede da' più avanzati studi della mente platonica anzi che dalle favole favoleggiategli dalla madre e dalle donne di casa nell' idioma

« Che pria li padri e le madri trastulla ».

Ed omai il nostro lettore per quello che qui siam venuti dicendo del mito del Fedro, deve bene essersi accorto, come noi non soscriviamo a quella comune sentenza che i miti platonici risguarda quasi segnali di giovinezza e

(1) Fedone pag. Stef. 60.

(2) Il Buttmann osservò per primo che 'l cielo onde parla il mito del Fedro, non è affatto il cielo omerico. Il fondo pitagorico del mito fu già dimostrato dal Boeckh nel Filolao. Vedi le note al luogo del dialogo.

d'impotenza dialettica confessata dallo scrittore medesimo; il quale avrebbe della mitica forma rivestito i concetti che si sentiva impotente a svolgere dialetticamente. Noi ci schieriamo all'incontro apertissimamente con gli altri interpreti i quali i miti risguardano quali testimonianze preziose della più matura e più perfetta arte e come i frutti più lussureggianti della speculazione platonica. La sfera in fatti nella quale s'aggirano i miti platonici, è quella in cui domina la fede dell'anima e il sentimento della religiosità, anzichè il saper filosofico e razionale; per ciò, se in essa non penetra il rigore dialettico, ad essa s'innalza solo il genio potente a levar l'ala sì alto da far trasparire i concepimenti nobilissimi dalla forma medesima in cui essi si ascondono.

VI.

Ma la tesi che sosteniamo, ben meglio che per la forma artistica riesce provata dalla dottrina ch'è contenuta nel dialogo. Chè qui può dirsi abbia posto Platone le salde fondamenta della dottrina di cui s'annunziava maestro; e sebbene più tardi correggesse e modificasse il suo sistema, noi pure affermiamo che allora quando Platone ha dettato il suo Fedro, già tutto 'l sistema della dottrina gli stava ordinato e composto dinanzi a gli occhi del divino intelletto. Tutti in fatti i dialoghi anteriori, che abbiamo compreso nelle due serie de' socratici, non t'offrono se non un solo aspetto, o se vuoi, un solo momento della dottrina platonica: nel Fedro invece tu hai tutte raccolte le dottrine platoniche capitali. La teorica delle idee, se non è ancora giunta a quell'ultimo stadio, al quale si trova portata nel Timeo, nel Filebo e nel Sofista, per la combinazione di essa con la dot-

trina pitagorica de' numeri, ella è pur tutta intiera presente all'intelletto dello scrittore. E poichè qui per la prima volta m'è offerta opportunità di toccare della grande dottrina platonica, anche a me non filosofante, parmi, che il lettore italiano abbia ragione d'addimandare, che concetto mi sia formato in tanti anni di famigliarità co' libri platonici, del processo tenuto dal pensatore nello svolgimento della sua teorica. E a tale dimanda modestamente e brevemente rispondo: non chiamandomi pago de' tentativi moderni per la ricostruzione, come dicono, della dottrina dell'Herbart (1), dello Strümpell (2) e d'altri (3), ho preso le mosse dal luogo della metafisica d'Aristotele che qui riferisco (4). « A coloro

(1) De platonici systematis fundamento Commentatio: ristampata poi tra le opere complete Vol. XII. pag. 61.-81. Leipzig 1850.-52. Ai cultori della storia della filosofia è nota la definizione data dall'Herbart dell'idea platonica: « divide Heracliti γένεσιν οὐσίᾳ Parmenidis, habebis ἰδέας Platonis ». Nelle idee di Platone distinse poi tre momenti: *a*) idee pure o le qualità « hipostasirte »; *b*) idee in relazione alla idea suprema di buono; *c*) idee del mondo sensibile.

(2) Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen. Cito solamente queste fondamentali parole dello Strümpell, pag. 112. « Plato erweiterte den Satz: die Qualitäten sind als giltig für das in allen logischen Begriffen Gedachte ».

(3) Vedi lo Zeller Philos. der Gr. S. 412. u. f. e gli altri moderni istorici della filosofia greca, tra' quali pongo eziandio il Fouillée, la philosophie de Platon, exposition historique et critique de la theorie des Idées, Paris 1869.; l'exposition de la theorie platonicienne des Idées par Nourrisson, Paris 1858., benchè i due scrittori francesi della formazione della dottrina non parlino che per incidenza.

(4) Metaph. XII. 4. pag. 1078. b. 12. della edizione del Bekker e del Brandis per l'Academia di Berlino. Συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην. Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερ-

che l'annunziaronó, la opinione intorno alle idee venne da ciò, che avevano dato fede alla verità de' ragionamenti d'Eraclito, siano tutte cose sensibili in un flusso continuo; il perchè, se si dà cognizione e scienza d'alcunchè, di necessità v' han da essere, oltre alle sensibili, eziandio nature che siano sempre costanti, da che non si dà cognizione di ciò che passa in un flusso continuo. Ora dando opera Socrate alle virtù etiche e cercando di definirle universalmente egli pel primo; (chè Democrito aveva tocco alcun poco soltanto delle cose naturali ed avea definito tanto e quanto il caldo ed il freddo; e d'alcune altre poche cose eziandio prima i Pitagorici, riducendone a numeri le ragioni, come ad esempio che cosa sia tempo, o che giusto, o che siano le nozze); ma egli affatto razionalmente investigava che sia ciò che è, e' studiavasi in fatti sillogizzare e primo principio de' sillogismi è ciò che è. La virtù dialettica non era stata trovata per anche sì che si potesse eziandio senza l'essere tôrre in esame i contrari, nè quindi se sia de' contrari una sola e medesima la cognizione. Due in fatti sono le benemerenze che ognuno può a giusto titolo a Socrate attribuire: i ragionamenti induttivi e la definizione dell' universale; e sono questi veramente i due primi principii della cognizione scientifica. Se non che Socrate non poneva separati e distinti gli universali e le definizioni; altri invece ne fecero la separazione

μὸν καὶ τὸ ψυχρόν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος), ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν. διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τοτ᾽ ἦν, ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη. δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ᾽ ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. ἀλλ᾽ ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ᾽ ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν.

e a cotali entità dettero nome d'idee» (1). Questa grande autorità aristotelica m'ha fatto lasciare da banda il principio di contraddizione, e invece di andar seguitando, com' han fatto molti de' miei predecessori, le modificazioni graduali e diverse per le quali passa nella mente platonica la teorica, quando le qualità, dopo ricevuta l' ipostasi, sono come coordinate e sommesse alla idea suprema di buono, e in appresso ancora quando all' ipostasi ideale è fatto partecipare il reale, sì che venga a collocarsi tra l' essere ed il non essere; ho invece con la fidata guida dell'Ueberweg (2), ravvisato nell' idea platonica il concetto di Socrate e la genesi Eraclitea ad un tempo; e in forza di tal congiunzione di principii filosofici capitali, m'è sembrato potermi spiegare, perchè Platone abbia dato l' ipostasi non a' concetti puri soltanto, ma eziandio a' complessi. Da ciò poi che le idee nel dialogo nostro (3) ci son date come *ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα*, laddove il Fedone (4) ci offre l'*εἶδος μονοειδές* e il Sofista (5) la *θατέρου φύσις καὶ κίνησις*, cioè *τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος*, ho stimato poterne dedurre che la teorica delle idee fosse già bella e formata nella mente del pensatore quando dettava il Fedro, e in appresso, come sempre accade delle dottrine, siasi venuta maturando e modificando per l'attività dell' alto intelletto. Egli è così che la dottrina delle idee, com' ho annunziato altra volta (6),

(1) Cf. Metaph. I. 6. 987. a. 32. della citata edizione.

(2) «Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften» già cit. pag. 202. e seg., e pag. 269. e seg.

(3) Pag. 250. c.

(4) Pag. 78. e seg.

(5) Pag. 248. e seg.

(6) Nel Preambolo del Volgarizzatore § XXXIV. pag. CXXIII. del vol. I.

m'è stata criterio all'ordinamento de' dialoghi; e per esso appunto ho collocato il Sofista e il Politico che svolgono, a così dire, l'ultimo momento della teorica, dopo il Fedro e il Fedone.

A lato alla dottrina delle idee il nostro dialogo ti offre già bella e compiuta quella della dialettica e del suo duplice ufficio, l'analisi e la sintesi. Il filosofo artista già t'apparisce in possesso della piena conoscenza della semplice e indistruttibile natura dell'anima; e in conformità di essa natura, t'accenna alla precognizione che antecede il commercio dell'anima col corpo. Qui per la prima volta hai la tripartizione affatto platonica dell'anima in desiderio, sentimento e ragione, che ne' dialoghi posteriori anco in più chiare espressioni ritorna, ma della quale non hai segno nelle due serie de' Socratici. Ora queste dottrine che avrebbono dato sicuramente un diverso avviamento a taluni di que' dialoghi, quali il Protagora e il Gorgia, appariscono i segnali meglio certi della età del Fedro. Nel quale è eziandio agevole di riconoscere che il pensatore non ha soltanto una semplice cognizione del pitagorismo, ma sì veramente è penetrato ben addentro nello spirito pitagorico. Allo Schleiermacher che mise ogni studio nel negare l'influsso pitagorico nel nostro dialogo, rispose già vittoriosamente un uomo, alla cui memoria serbo la più profonda venerazione. Augusto Boeckh, in quel suo libro dottissimo su Filolao (1) che già di sopra ho citato, ha messo in luce chiarissima, come 'l mito platonico de' cerchi celesti de' sommi dei col loro corteggio di demoni e d'anime umane volgentisi intorno ad un fuoco centrale abbia a fondamento il sistema cosmico di Filolao, secondo il quale la terra va con tutti gli astri

(1) Vedi pag. 94. 104. e seg.

roteando attorno ad un fuoco centrale ignoto a gli abitatori del mondo. Alla duodecima divinità Platone ha dato il nome di Hestia: il nome istesso, onde dinotò Filolao il fuoco centrale, sebbene poi, com'è suo costume, il nostro autore si lasci andare alla vaghezza di mescolare al pitagorismo leggiadrissime aggiunte che d'altra origin procedono. La dottrina finalmente della metempsicosi, accennata appena nel Menone, qui non è più un indistinto concepimento, ma una dottrina maturatamente pensata e una delle forme più spiccate che abbia saputo vestire la platonica contemplazione del mondo.

Che se dalle dottrine le quali posson dirsi speculative, passiamo a considerare l'altro ordine di dottrine contenute nel nostro dialogo, quelle che alla retorica si riferiscono, giungiamo all'affermazione dell'istesso giudizio. Chi metta a confronto ciò che Platone ne insegna in proposito della retorica e nel Fedro e nel Gorgia, non può restar dubbio che 'l Fedro al Gorgia non sia posteriore. Nel Gorgia in fatti abbastanza discretamente mostra d'aver la retorica in disistima; e' la riguarda quasi un'arte malefica de' Sofisti e soltanto da scarsissimi accenni t'è lasciato come indovinare che al di sopra della falsa retorica un'altra eziandio ne ravvisa più alta, etica e filosofica. Nel Fedro all'incontro con isplendidissimo esempio la impura imagine della retorica siciliana contrappone alla vera retorica schiettamente attica, onde ci offre patrocinatori e promotori Pericle e Isocrate. L'un dialogo così ti appresenta il giovine che tutto vive ne' suoi ideali, ma non ha per anco una direzione filosofica assicurata; l'altro invece l'uomo maturo, omai saldo ne' suoi principii e nella direzione del suo pensiero sicuro.

Con vario procedimento, ora studiando dare la proso-

pografia del dialogo, ora direttamente investigandone i pensieri capitali, e poi di nuovo indirettamente studiando a dimostrare il luogo che al Fedro compete nella serie delle scritture platoniche, sì per la forma e sì per le dottrine, speriamo d'aver messo in aperto, qual intendimento abbiamo scorto proprio e particolare al dialogo nostro. Il quale tra' dialoghi platonici tutti è quello che più spesso è stato franteso da gli espositori e mal definito tanto nello scopo a cui mira, quanto nel luogo che ha da tenere nell'ordine delle scritture platoniche. La cagione poi dell'errore in ambodue le ricerche sì intimamente connesse, è da trovare in ciò che or nell'amore, ed ora nell'eloquenza sia stato posto il punto capitale del dialogo.

Nell'amore o nella contemplazione del bello ideale già lo riposer gli antichi e i neoplatonici; ed Ermia il filosofo alessandrino (1), ne' suoi celebri Scolii al dialogo nostro, ci riferisce le sentenze degli antichi (2). Dietro ad essi s'andò lunga pezza senza tener conto veruno dell'altro lato del dialogo o della discussione in proposito della retorica. L'argomento Ficiniano si piace di accennare a' « mysteria » che il nostro dialogo asconde, e quando ne vuol definito l'intendimento, esce in queste parole: « Symposium de Amore qui-

(1) Visse intorno alla metà del Sec. V. d. C. cf. Phot. Biblioth. 242. pag. 341. ed. Bekker.

(2) Riporto alcuni Scolii dalla edizione procuratane dall'Ast. Συνελόντες οὖν, τὸ ὑλικὸν τοιοῦτον· περὶ ἔρωτος, φασί, προηγουμένως ὑφηγεῖται, καὶ καθ' ὃν ἄν τις τρόπον τοῦτο, ὃ εἴτε φυσικὸν εἴτε θεῖον κίνημα τῆς ψυχῆς, τὸ ἐρωτικὸν λεγόμενον, ἐπιστρέψῃ ἐπὶ τὸ κρεῖττον καὶ παραπαιδαγωγήσῃ εἰς ὠφέλειαν ἑαυτοῦ καὶ τοῦ κοινωνοῦντος, καὶ πῶς χρὴ βιῶναι. οἱ δὲ περὶ ῥητορικῆς, καὶ προτρεπτικὸν εἶναι Φαῖδρον εἰς φιλοσοφίαν, κ. τ. λ. — ὡς οὖν εἰς μεγάλα μέρη τεμεῖν, εἰς δύο ταῦτα διέλοι ἂν τις τὸν σκοπόν. ἓν μὲν περὶ ἔρωτος, ἓν δὲ περὶ ῥητορικῆς, κ. τ. λ. — ἐπεὶ δὲ εἰσί τινες οἱ πλείους λέγοντες καὶ διαφόρους τοὺς σκοπούς. οἱ μὲν γὰρ εἰρη-

dem praecipue tractat, consequenter vero de pulchritudine. At Phaedrus gratia Pulchritudinis disputat de Amore ». All'istesso modo il Serrano: « Est quoque haec disputatio quemadmodum et ea quae in Symposio continetur, tota μυσταγωγός, et argumentum illi affine complectitur. Utraque enim de Amore ».

Il primo che mutasse i termini della ricerca, fu l'Ast; il quale in una sua scrittura giovanile sul nostro dialogo (1) stabilì a subbietto di esso la contrapposizione dell'eloquenza filosofica alla sofistica, prendendo quali episodi e splendidissimi esempi le trattazioni in proposito dell'amore. E più tardi a questa sua comprensione si piacque di dare svolgimento più ampio (2), assegnando per iscopo al Fedro la piena ed intiera rappresentazione della sofistica com'arte ed esercizio della vita. Quindi la importanza de' discorsi erotici pe' quali è dimostrato, che amore ed entusiasmo è l'anima d'ogni arte e d'ogni filosofia. Vicinissimo all'Ast si tenne il Nitzsch (3). Per esso subbietto vero del dialogo è la rappresentazione della vera e della falsa eloquenza; e spingendosi un passo più innanzi, l'amore morale ne proclama il principale motivo.

κασι περὶ ψυχῆς, οἱ δὲ περὶ τἀγαθοῦ, — οἱ δὲ περὶ τοῦ πρώτου καλοῦ. πάντες οὗτοι μέρων τινῶν τῶν ἐν τῷ διαλόγῳ πραξάμενοι περὶ τούτων ἀπεφήναντο τὸν σκοπόν, ἕνα δὲ πανταχοῦ εἶναι τὸν σκοπόν, καὶ αὐτοῦ ἕνεκα παρειλῆφθαι, ἵνα ὡς ἐν ζώῳ, πάντα τῷ ἑνὶ συντάττεται. διὸ περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ φησὶν ὁ Ἰάμβλιχος εἶναι τὸν σκοπόν, ὡς ἐφεξῆς ἐροῦμεν. E altrove: p. 64. οἱ μὲν περὶ ῥητορικῆς εἶναι τὸν διάλογον ἀπεφήναντο, εἰς τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ μόνην καὶ τὰ τέλη ἀποβλέψαντες· οἱ δὲ περὶ ψυχῆς, ἐπειδὴ περὶ ἀθανασίας αὐτῆς μάλιστα ἐνταῦθα ἀποδείκνυσιν· οἱ δὲ περὶ ἔρωτος, ἐπειδὴ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ ἀφορμὴ τοῦ λόγου ἐκ τούτου γεγένηται, κ. τ. λ.

(1) De Platonis Phaedro, Jenae. 1801.

(2) Platon's Leben und Schriften. S. 82.-111.

(3) De Platonis Phaedro, Commentatio varia. pagina 42.-45. Kiel 1833.

Per un' altra via si mise lo Schleiermacher, togliendo ad esaminare il dialogo nel rispetto dialettico, che sino a lui era stato affatto obliato. Per lo Schleiermacher (1) il Fedro è una compiuta trattazione dialettica; la quale ci

(1) Einleitung I. 1. S. 46. 47. dr. Aufl. Riporto le parole dello Schleiermacher. «Auf solche Art also werden wir..... immer weiter getrieben bis zur innersten Seele des ganzen Werkes, welche nichts andres ist, als der Inbegriff jener höhern Gesetze, nämlich die Kunst des freien Denkens und des bildenden Mittheilens, oder die Dialektik. Für welche hier alles übrige nur Zurüstung ist, um sie auf sokratische Weise entdekken zu lassen durch Aufzeigung ihres Geistes in einem bekannten Einzelnen, und zwar dem, worin fast ausschliessend wissenschaftliche Form theils allgemein anerkannt war, theils leicht aufzuzeigen. Nicht nur aber als die Wurzel jeder anderen abgeleiteten Technik will Platon uns diese Kunst rühmen; sondern in allen andern Künsten zwar sollen wir sie erkennen, sie selbst aber soll dann Jedem als etwas viel höheres und ganz göttliches erscheinen, welches keineswegs etwa um jener willen, sondern nur um sein selbst und um des göttlichen Lebens willen soll gelernt und geübt werden. Der ursprüngliche Gegenstand der Dialektik aber sind die Ideen, welche er daher auch hier mit aller Wärme der ersten Liebe darstellt, und so ist die Philosophie selbst und ganz dasjenige, was Platon hier als das Höchste und als Grundlage alles Würdigen und Schönen anpreiset, für die er allgemeine Anerkennung in diesem Besiz siegreich zu fordern weiss. Und eben weil die Philosophie hier ganz erscheint, nicht nur als innerer Zustand, sondern als ihrer Natur nach sich äussernd und mittheilend, so musste auch der Trieb zum Bewusstsein gebracht und dargestellt werden, welcher sie von innen herausdrängt, und welcher eben nichts anders ist, als jene ächte und göttliche Liebe, die sich über jede andere auf irgend einen Nuzen ausgehende eben so weit erhebt, als die Philosophie ihrer Natur nach jene untergeordneten Künste übertrifft, die sich auch mit einer Lust oder einem Gewinn spielend begnügen. Denn so sehr auch die gelungene Befriedigung jenes Triebes das Werk der Kunst sein muss und der anordnenden Besonnenheit: so erscheint doch der Trieb selbst als ein ursprüngliches, immer reges in der Seele des Gebildeten und Vollkommenen, seinen Gegenstand ausserhalb suchendes, also als Leidenschaft und göttliche Eingeistung. Hiedurch also lösen sich alle Aufgaben, und dieses bewährt sich als die wahre, alles hervorbringende belebende und verknüpfende Einheit des Werkes».

dà a conoscere l'arte del libero pensiero « die Kunst des freien Denkens und Mittheilens »; e le cui parti diverse si accolgono ad unità per la descrizione del conato mentale onde c' innalziamo alle idee. La nuova considerazione del subbietto segnò un gran passo nella retta intelligenza del nostro dialogo. Per essa in fatti nè le trattazioni intorno all'amore apparivano più come esempi o come lussureggianti accessorii, nè le discussioni retoriche rimanevano senza nesso; ma ambo le parti del dialogo venivano a riunirsi in un principio superiore, il dialettico, di cui l'amore pel bello è come la radice, e 'l filosofico scambio della parola è il frutto. Ma se la critica Schleiermacheriana segnava un gran passo nella retta intelligenza del nostro dialogo, ben per tempo era messo in aperto, che anche in questo suo modo d' intenderlo e di spiegarlo non era ogni lato del dialogo compreso. Quanto in fatti la retorica era stata messa soverchiamente in vista dall'Ast, altrettanto è relegata indietro dallo Schleiermacher; il dialogo dialettico s'è la forma più pura della retorica, non è l'unica forma sua, come pare ei disconosca; alle discussioni socratiche su la natura dell'anima e su la sua preesistenza, ora di mitica forma vestite ed ora svolte nel più puro linguaggio filosofico, non dà tutto 'l valore che meritano; il concetto finalmente d'amore non può affatto scaturire da quello della dialettica.

Nella sua Estetica di Platone, il Ruge (1) per questo lato massimamente studiò a rettificare la critica dello Schleiermacher, riponendo i pensieri fondamentali del dialogo nella reminiscenza, onde l'anima con entusiasmo sollevasi alle

(1) Die Platonische Ästhetik. Halle 1832. Seite 87. u. folg.

eterne idee già contemplate da prima, e nella derivazione da essa d'ogni arte e filosofia; per il che il Ruge si riaccostò alla primitiva comprensione del dialogo, e mentre volle attenersi allo Schleiermacher, dette al lato retorico soverchia ampiezza e assegnò al dialogo troppo largo confine. Vicino allo Schleiermacher si tenne pure il Brandis [1]; ma anch'egli alla dottrina dell'anima dette più peso che non le avesse già dato il platonico di Berlino. Il Fedro parve al Brandis come una vera introduzione al sistema platonico, la quale ci offra l'amore quasi un inspirato eccitamento alla filosofia, e all'anima assegni divina origine, per la quale e in forza della quale sia capace di verità e possa partecipare alla certezza. Ciò poi che si discorre nel dialogo su la forma e su la sostanza di un vero e perenne sapere, in parte spiegò col velame mitico e in parte con la polemica impegnata con la sofistica.

Lo speciale carattere che viene al nostro dialogo dal trovarsi in esso le dottrine capitali del pensatore, come fecelo riguardare al Brandis quasi una introduzione al sistema, così prima lo aveva fatto scegliere dallo Schleiermacher a pietra angolare di quel suo ingegnoso sistema d'ordinamento ed organico congiungimento de' dialoghi, di cui già altrove parlammo [2]. Ogni vera filosofia, scriveva lo Schleiermacher [3], incomincia sempre da un presentimento di tutto il complesso sistema, prima che possa scendere a qualsivoglia particolare; ma questo sguardo pieno di presentimento del futuro filosofo su tutto il dominio della scienza in verun'altra parte delle scritture platoniche riluce sì

(1) Geschichte der griech.-röm. Philosophie II. 1. S. 182. u. folg.
(2) Preambolo del Volgarizzatore § XXVI.
(3) Einleitung. Pag. 34. 35. della citata edizione.

splendido come nel Fedro. Il quale ci ritrae il primo incitamento del conato filosofico, laddove gli altri dialoghi maggiori ci offrono più particolarmente tratteggiata la immagine del vero filosofo. Ad affermazione cotale ognuno agevolmente s'accorge, come stia a fondamento questo natural preconcetto: Platone dunque nel suo primo conato filosofico e fin da gli anni della giovinezza andò ben più innanzi di Socrate. Com'egli era bene da attendersi, una critica che poggiava sovr' un preconcetto cotale, penò assai ad essere accolta; e se fu anco accettata, i critici successivi si detter cura di mettere innanzi le loro riserve. L'Ast riconoscendo idealizzato il socratismo del Fedro e sostenendo all' incontro, si tenga ancora Platone nel campo affatto socratico nel Protagora, affermò che l' un dialogo abbia preceduto l'altro, senza por mente tuttavia, che gli era impossibile di spiegare il passaggio dal Protagora al Fedro, collocando, com' e' faceva, i due dialoghi nell' anno medesimo.

A coordinare i tre aspetti del dialogo, erotico, retorico e dialettico in uno scopo solo e ben definito, che Platone siasi proposto dettando il Fedro, studiò Giuseppe Socher [1]. L' unità del dialogo stimò il Socher aver discoverta nell' intendimento personale di Platone di giustificare, dettando il Fedro, la sua grande impresa, nel mentre poneva le fondamenta della nuova scuola che apriva. A questo effetto avrebbe dimostrato la preferenza ch'è a dare alla filosofia su la retorica, e alla educazione filosofica vivente, orale e che desta e sviluppa le idee nell' intelletto del discente, su quella falsa ricchezza letteraria, che la sofistica siciliana avea messo in credito; nel tempo mede-

(1) Ueber Platon's Schriften: München 1820. Seite 291.-325.

simo che in brevi tratti chiariva la sua propria dottrina dell'anima e delle idee e annodando all'idea del bello l'amore, si proponeva di purificare le amorose relazioni degli uomini. Così primo il Socher assegnava al Fedro il suo vero luogo; sebbene gli sia stato fatto e fondatamente rimprovero, perchè innanzi di provare che quello è veramente il luogo che al Fedro si spetta, dal luogo che gli assegna, abbia dedotto il pensiero fondamentale del dialogo.

In più e diverse scritture, che poi venne come raccogliendo ne' Prolegomena alla seconda edizione (1) del testo, e per lo spazio di più che venticinque anni, trattò del Fedro lo Stallbaum. Nel proemio alla sua edizione del 1832. aveva ricondotto il dialogo a questi capitali pensieri, che una pura e vera retorica soltanto sul fondamento della filosofia possa edificarsi, per ciò che la filosofia sia la sorgente unica d'ogni nobile conoscenza; e che la filosofia massimamente si manifesti nell'amore al divino. Le due colpe di una comprensione cotale, per la quale all'elemento retorico è dato soverchio peso e la bella unità del dialogo viene in un dualismo scomposta, riconobbe più tardi il dotto comentatore di Platone, e in una speciale scrittura (2), studiando a determinare il proprio fine del Fedro, stimò di averlo trovato nella dimostrazione che la filosofia in parte proceda da amore e dall'amoroso affetto dell'anima per la divina sapienza e in parte dalla dialettica, e che per via della filosofia e della dialettica l'amor sensuale si purifichi

(1) Platonis Op. omn. rec. prolegomenis et commentariis illustravit Godofredus Stallbaum. Vol. IV. Sect. I. continens Phaedrum. Ed. secunda, multo auctior et emendatior. Gothae 1857.

(2) De primordiis Phaedri Platonis. Lipsiae 1848. pag. 7. e seguenti.

e' s' ingentilisca, come la retorica s' inalza a filosofia (1). Ma eziandio questi nuovi studi dello Stallbaum cadono nel dualismo che alla sua prima esposizione era stato rimproverato.

(1) «Itaque primum quidem diligenter tenendum est, quo non animadverso, iudicia hominum de Phaedri arte et compositione sane mirifice perturbata sunt, Platonem in hoc opere condendo eodem usum esse artificio, quo in plurimis aliis sermonibus artificiosius elaboratis usus esse reperitur, ut duo simul argumenta pari opera pertractaverit, quorum alterum ad communem hominum vitam eiusque mores, instituta, studia, consilia denique aestimanda atque iudicanda refertur; alterum versatur in ratione ac doctrina sapientiae explicanda atque illustranda, ita quidem ut utrumque denique ad eumdem omnino finem pertineat, communique scribendi consilio inserviat. De qua quidem philosophi sollertia quoniam explicatius diximus in Prolegomenis ad Opp. Plat. Vol. I. P. I. p. XLI. sqq. ed. 3. ed. Goth., non est cur hoc loco uberius exponamus. Etenim in Phaedro quum ars rhetorica inscitiae et inertiae arguatur, ita ut ipsam argumentis subtilissimis demonstretur sine philosophiae praesidio et adiumento nullo pacto consistere posse utpote a studio veritatis plane aversam, tum etiam philosophiae virtus ac praestantia eo modo illuminatur, ut reclusis ultimis ipsius fontibus, in animi vita divina et nativa indole positis, principia eius atque elementa vel in infinita quadam idearum appetitione et primitiva earum comprehensione vel in dialecticae commentatione quaerenda esse ostendatur atque indidem etiam doceatur, quanta quamque admirabilis ipsius vis et efficacitas sit in hominibus ad veri scientiam et cognitionem erudiendis atque instituendis. Nimirum utrumque argumentum, quantumvis primo adspectu diversum sit, tamen, ubi rem diligentius consideraverimus, tam arcto vinculo contineri fatendum est, ut ad summum ultimumque finem universae scriptioni propositum planissime accommodatum habeatur. Nam quod philosophiae tamquam species quaedam et imago exhibetur, unde non modo dignitas ipsius et maiestas, sed etiam utilitas atque vis salutaris cognoscatur, valet hoc profecto item ad arguendam demonstrandamque rhetorices quum humilitatem tum vanitatem atque inertiam. Quod autem longo copiosoque sermone ostenditur, quam nihili facienda sit ars ista oratoria, quae vulgo summis extollatur laudibus et multis videatur plane admirabilis, id vicissim eiusmodi est, ut ad illustrandam philosophiae praestantiam et excellentiam egregie comparatum sit, praesertim quum isto pacto etiam clarius intelligatur,

Carlo Federico Hermann (1) studiò massimamente a collegare insieme i diversi elementi del nostro dialogo e dopo aver messo in sodo il collegamento della dottrina platonica con le teoriche pitagoriche ne' dialoghi ch' egli ascrive al suo terzo periodo, dimostrando così il compiuto organismo del sistema pe' tre elementi pitagorico o fisico, eleatico o dialettico, e socratico o morale, lo proclamò il dialogo che in sè contiene tutti i germi della dottrina, e 'l vero «Antrittprogramm für Plato's Lehrthätigkeit in der Akademie». La unione di cose tra loro manifestamente differenti in questa stupenda scrittura al platonico di Gottinga è prova «wie sich in Plato's Seele jetz alle Theile der Wis-

quantam ipsa in dicendo quoque atque docendo vim et potestatem habeat. Etenim est sane utriusque rei tam arcta necessitudo, ut adeo dubitare liceat, utrum argumentum pro potiore ducendum sit. Nam disputationem de rhetoricae pretio ac dignitate institutam vel ideo pro primaria operis parte habendam putaveris, quia huic uni omnis dialogi scena et quasi apparatus adaptatus est, ut non tam de philosophia quam de rhetorica agi videatur. Ubi autem consideraveris rerum ipsarum, quae tractantur, magnitudinem atque gravitatem, certe item ambiges, num iis potius, quae de philosophia sunt disputata, primarius locus attribuendus sit, quandoquidem quae de immortali animorum vita, de divinae veritatis amore, de idearum resuscitandarum facultate, de sapientiae in animis hominum propagandae studio, de dialecticae natura, usu et exercitatione, aliis id genus rebus, explicata sunt, certe tam sunt gravia et ponderosa tamque arcte cum omni philosophiae doctrina et ratione coniuncta, ut reliqua omnia, quae ad artem rhetoricam taxandam referuntur, prae iis admodum levia ac minuta videri debeant. At nimirum pertinent denique omnia communiter, ut diximus, ad summum illum finem, in illustranda virtute et praestantia philosophiae conspicuum, ad quem utique universi operis scriptio referenda est, videturque philosophus prudentissimo consilio speciem et formam dialogi rerum rhetoricarum disputationi attemperavisse, quia ipsa tempora, quibus liber scriptus est, ita tulerunt, ut imprimis artis rhetoricae ratio ducenda videretur; de qua re infra disputabitur explicatius. Verum satis de his».

(1) Geschichte der platon. Philosophie Drittes Buch Kapitel XI. Seite 511.-518. cf. V. Kap. Seite 373. 382.

senschaft lebendig durchdrangen und die innere Harmonie des Gedankens auch zu einer äusseren Harmonie der Form verschmolzen ward ». Quindi e' dimostra come nel Fedro sia massimamente necessario di ricercare « das geistige Band, das im Sinne des Urhebers beide Theile aus demselben Gusse hervorgehen liess ». E questo legame spirituale egli reputa d'aver ritrovato in quell'alto concetto di verità, che deve compenetrare tutti i desideri terreni ed esser la norma di ogni manifestazione che studii a bellezza: « dieses ist aber kein anderes als die Richtung nach Oben, nach dem Begriffe und der in diesem enthaltenen Wahrheit, die durch alle irdischen Bestrebungen hindurchgehen soll, um sie vor Willkür und Gemeinheit zu bewahren, und die namentlich auch denjenigen Thätigkeiten des Menschen, die auf natürliche oder künstlerische Schönheit gerichtet sind, Weihe und Maass verleihen muss, während Liebe sowohl als Schönrednerei verwerflich werden sobald sie statt als Brücke zum Begriffe nur zu Befriedigung der Genussucht dienen und diese zum höchsten Maasstabe nehmen, so dass Plato, indem er scheinbar nur vor zwei ganz heterogenen Verirrungen seiner Zeitgenossen warnt, doch zugleich in der richtigen Anwendung beider Triebe den Weg zu dem gleichen Ziele zeigt ». Così per più ampio cammino anche l'Hermann riusciva al punto medesimo a cui prima era riuscito già il Socher, offerendoci Platone maestro, che solo con intendimento subbiettivo e pratico avrebbe combattuto i due più temibili traviamenti del tempo suo.

Il perchè fu possibile al Krische di ritornare ancora pochi anni appresso [1] alla teorica dello Schleiermacher per

(1) In fatti la Geschichte der pl. Phil. dell'Hermann è del 1839. e la citata memoria del Krische del 1848.

allargarla e chiarirla. Nel Fedro e' si compiace di trovare le traccie del socratismo più puro; il Socrate del Fedro è per lui il Socrate istorico, quale lo vedeva Platone ne' suoi giovani anni, e il dialogo uno studio preparatorio per innalzarsi alla dottrina filosofica. La idea capitale del dialogo la ritrova nella seconda socratica, là appunto ove ci è data la istoria dell'anima e spiegata la comprensione delle idee e l'innalzarsi dell'anima al vero, al bello ed al buono. Ma anche con l'ingegno, di cui il Krische fe' prova nella sua sapiente dissertazione, non potè evitare lo scoglio in cui urta chiunque riduca a solo intendimento dialettico il dialogo. Le discussioni retoriche anco per esso perdono di valore; non possono considerarsi se non come un accessorio inutile e ridondante, e della connessione della retorica con la dottrina delle idee non sa darti ragione veruna.

Strettissimo al Krische si tenne in una sua prima scrittura (1) il Susemihl, che poi nel suo maggior libro su lo svolgimento genetico della filosofia platonica (2) dichiarò farne ammenda, per accostarsi alla dottrina da noi svolta nel § IV. Egli sommette a diligente esame le varie sezioni del dialogo: il preambolo, la orazione Lisiana, che ritiene piuttosto col Krische per originale, che non per contraffatta studiatamente con l'Hermann: la prima socratica, la giuntura di essa con la seconda socratica; e poi le due parti distintamente della seconda socratica; la transizione alla seconda trattazione, la dottrina retorica, e la discussione in proposito della scrittura, per giungere a stabilire il « Grundgedanke » del dialogo. Quanto al pensiero capitale e a gl'intendimenti del dialogo e' distingue in più classi gli anteriori espo-

(1) Prodromus platonischer Ferschungen. Göttingen. 1852.
(2) Erster Theil Seite 212. A. 358.

sitori platonici. Pone in una schiera coloro i quali nella vera retorica non han ravvisato null' altro che la filosofia; tali lo Stallbaum ne' suoi primi studii, l'Hänisch, il Nitzch, il Deuschle (1); a questa schiera confessa d'avere appartenuto egli stesso per le sue prime ricerche platoniche; una seconda schiera comprende tutti coloro che « in der Dialektik das eigentliche Endziel erblickt haben » e così l'Ast, lo Schleiermacher, il Ruge, ed il Krische. Lo Stallbaum e l'Hermann preceduti già dal Socher hanno a suo giudizio il merito d'aver riconosciuto come le tre orazioni non possano aversi semplicemente quali esempii e al Ruge, al Deuschle e allo Steinhart fa merito d'aver riconosciuto che la discussione su l'amore ha fondamento propriamente psicologico. Dopo ciò e' proclama il pensiero capitale del dialogo nella ἀνάμνησις e si fa a dimostrare come l'ἀνάμνησις sia l' « Einheitspunkt des Ganzen ». Apertamente dichiara il Susemihl (2) la sua interpretazione essere vicinissima a quella dello Steinhart, della quale avendo già detto di sopra e in più luoghi com'abbiam fatto larghissimo pro', non avremo mestieri di dare minuto conto al lettore.

Incomincia lo Steinhart dal dimostrare come col Fedro si apra una nuova serie di dialoghi, i quali ci offrono trasformata la dottrina socratica pe' nuovi avviamenti che ha preso la mente platonica nelle relazioni co' Megaresi, con gli Eleati e co' Pitagorici. Indi si fa a dimostrare le condizioni scientifiche di Platone al suo ritorno in patria e quante e di che fatta difficoltà ostassero allo stabilimento della sua scuola. Il Fedro afferma aver servito a preannunziare il magiste-

(1) In un articolo a me ignoto della Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft del 1854. Gli altri sono già noti al nostro lettore.

(2) L. cit. pag. 277.

ro della scuola. E qui passa in rassegna le anteriori interpretazioni del dialogo, le quali gli hanno messo in aperto che nè pel principio dialettico, nè pel retorico, nè per quel dell'amore può essere condotto ad unità. Ad essa egli arriva molto acutamente per l'antitesi della vita libera e spirituale dell'anima a quella pratica interessata della intelligenza che a gli eterni esemplari non si conforma. La dimostrazione che questo è veramente il punto cardinale del dialogo, è la parte più splendida della introduzione del professore di Halle. Da essa scaturisce poi la ricerca del luogo che è da assegnare al Fedro nell'ordine delle scritture platoniche, a cui s' intrecciano eziandio altre belle ricerche, l'arte che il dialogo ne rivela, il mito del Fedro, le relazioni del dialogo con gli altri dialoghi. La prosopografia del dialogo e l'analisi chiudono questa eletta scrittura che è testimonio splendidissimo dell'alto intelletto del suo autore (1).

Ma anco d'altre più recenti scritture in proposito del Fedro platonico ci corre obbligo di dar conto al nostro lettore. Quando in fatti Federigo Schleiermacher poneva il Fedro in capo a tutti i dialoghi platonici, e d'esso faceva la pietra angolare del suo sistema, per ciò che contenesse i germi della dottrina, dovè ben presentire che dal suo principio, ancorchè combattuto, sarebbono scaturite col tempo nuove ricerche ad illustrazione del pensiero platonico. E due ordini di ricerche sono a' dì nostri procedute dal principio Schleiermacheriano; quelle dell'Ueberweg e le altre di pochi anni anteriori del Suckow.

(1) Mentre rileggo su le stampe queste pagine già da tempo dettate, da poche parole aggiunte alla prefazione della « Platon's Leben » edita di questi giorni dal Brockhaus, apprendo la dolorosa notizia della morte di Carlo Steinhart. Sia concesso a un confratello

Due punti studiò massimamente a chiarire con l'assennata sua critica Federigo Ueberweg secondo gl' intendimenti del libro, di cui già altrove (1) abbiamo dato ragione: quale sia il tempo della composizione del Fedro e che valore abbiano per la questione dell' ordinamento delle scritture platoniche gli accenni a Lisia e ad Isocrate che si trovano nel nostro dialogo. Per quanto si sia sforzato d' attenersi, quanto potesse più, allo Schleiermacher, l'Ueberweg s'è trovato dalle sue proprie ricerche costretto a riconoscere che il Fedro è da porre in relazione con l' insegnamento orale di Platone. Non accetta tuttavia l' affermazione dell' Hermann e della scuola storica ch' e' sia la prolusione dell' insegnamento academico, o l' « Antritt's-Programm der Lehrthätigkeit in der Akademie ». Può essere stato dettato tanto prima quanto dopo iniziato l' insegnamento; e può eziandio ammettersi il caso che della scuola da lui instituita si facessero commenti dal pubblico, tanto che abbia stimato necessario di darne pubblicamente ragione, mettendo in luce i principii a cui s' informava. Anzi, non essendo, secondo le dottrine del Fedro, destinata al pubblico universo la scrittura filosofica, gli pare di poter conghietturare che nemmeno il nostro dialogo al pubblico universale fosse indirizzato, ma piuttosto a' frequentatori della scuola già instituita. Ora l'apertura della scuola nel giardino d'Academo cade dopo il ritorno di Platone dal suo primo viaggio in Sici-

di studi mandare da lontana contrada un saluto alla sua tomba e raccomandare la sua venerata memoria a gli studiosi d' Italia.

(1) Preambolo del Volgarizzatore § XXXII. Le ricerche intorno al Fedro nelle « Untersuchungen über di Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften dell' Ueberweg » sono nella Sezione seconda tra le « Untersuchungen nach historischen Spuren in Plato's Schriften » pagina 252.-265.

lia, quand'era già su' quarant'anni secondo la testimonianza della VII. Epistola; la composizione quindi del nostro dialogo è da porre qualche anno dopo il tempo assegnato dall'Hermann, tra'l 387. e il 385., mentre tra il 385. e il 384. dettò indubbiamente il Simposio. L'argomento Schleiermacheriano della «Iugendlichkeit,» o, come dire, della freschezza giovanile del dialogo riduce rettamente al paralogismo di concludere dalla giovanile freschezza d'una scrittura la gioventù del suo autore (1); e la ragione di questo splendor giovanile del dialogo si piace piuttosto di ritrovare nella condizione de' lettori, a cui si sia come acconciato studiatamente l'autore.

Anche le allusioni a due' oratori confermano per l'Ueberweg le attinenze del dialogo all'esercizio del magistero. Approva anch'egli la giusta osservazione dell'Hermann (2) che il vaticinio sú Isocrate in una scrittura di Platone giovine sarebbe una inconcepibile inconvenienza. La ipotesi dello Schleiermacher (3) d'un «vaticinium ex eventu» dimostra gratuita e senza bastevole fondamento, e dopo risposto allo Spengel che in una speciale memoria (4) si levò a sussidio della ipotesi Schleiermacheriana, conchiude che in

(1) In questa dimostrazione era stato precorso da Leopoldo Schmidt, che nella dotta lettura su la Lisiana del Fedro al Congresso de' filologi in Vienna del 1858. che già innanzi ci è sfuggito citare avea detto con molta ragione: «Es ist ein modernes Vorurtheil daraus entstanden dass bei uns die poëtische Kraft so häufig mit der schwindenden Jugend verwelkt; die besten und wärmsten Erzeugnisse der griechischen Dichter sind in reifen Jahren geschaffen».

(2) Gesch. der pl. Phil. S. 382.

(3) Einleitung. Dr. Aufl. S. 51.

(4) Isokrates und Platon. nelle Abhandlung. der philos.-philologischen Classe de K. Baierischen Akademie der Wissenschaften Bd. VII. Abth. 3. München 1855. S. 729.-769.

ciò che ad Isocrate si riferisce nel dialogo, non è necessario di riconoscere nè un presagio di Platone di poco oltre i vent'anni, nè il segno caratteristico dell'attinenza del Fedro all'attività didattica di Platone divenuto già uomo. L'esame poi delle allusioni a Lisia dimostra in appresso, come non diano verun fondamento sicuro per istabilire il tempo in cui sia stato dettato il dialogo. Egli è in fatti troppo mal certo l'anno del nascimento di Lisia. E qui l'acuto critico coglie la occasione che gli è porta, di ricostruire cronologicamente la vita di Lisia e di discutere l'autenticità della Lisiana, per la quale si dichiara apertissimamente con l'Hänisch, col Krische e con lo Schmidt (1).

Per un'altra via e promettendo resultamenti scientifici troppo splendidi s'è messo il Suckow (2). Nella prima parte del suo libro si appresenta campione del sistema Schleiermacheriano, ch'e' si propone di completare, traendolo a conseguenze, che non tutti sarebbero per accettare (3). Indi discute con una minuziosa e talora fantastica critica le testimonianze antiche su l'autenticità de' dialoghi. Nella terza parte prende a studiare il Fedro, e dal suo interno scientifico ordinamento trae la prova della sua autenticità e la guida che s'ha da seguire nello studio di esso. Platone,

(1) Vedi il precedente § V. pag. 93. s.

(2) Die wissenschaftliche und Künsterliche Form der Platonischen Schriften in ihrer bither verborgenen Eigenthümlichkeit dargestellt. Berlin 1855.

(3) Erster Theil: in wiefern hat Schleiermacher die richtige Beantwortung der wichtigsten Vorfragen am trefflichsten vorbereitet? Seite 1.-48. Il libro del Suckow fu da me proposto a subbietto degli studi e delle dispute del Seminario greco di questa università nell'anno 1870.-71. e giovani di bell'ingegno e abbastanza avanzati negli studi platonici si prendevano nel maltrattarlo il più gran piacere del mondo.

a suo giudizio, ha con felicissimo modo provveduto a che i suoi autentici dialoghi si riconoscessero, improntandoli d'un segno caratteristico non visto mai da' Platonici che si son succeduti per tanti secoli, ma finalmente scoperto a gran beneficio dell' umanità dal modesto docente dell' università di Breslavia [1]. Questo segno caratteristico è un particolare intrinseco ordinamento scientifico, che Platone medesimo (oh cecità di studiosi!) ha avuto cura di definire e descrivere nel suo Fedro. Per il che il Fedro sarà sempre da collocare tra' dialoghi fondamentali, ma in ben altro senso da quello che si è fatto sin ora. Il luogo del Fedro ond'è venuta al Suckow la grande rivelazione, è alla pagina 264.B., dove Socrate fa colpa all'orazione Lisiana di mancare d'un logico ordinamento, per ciò che una ἀνάγκη λογογραφική non ha presieduto alla disposizione de' pensieri; e di qui la teorica della « Schriftstellerische Nothwendigkeit » del Suckow. La quale applica al Fedro da prima e dal Fedro poi a cui torna a capello, la estende e proclama come norma e misura della forma artistica e scientifica del pensiero platonico.

Nello svolgere con troppo superba parola la sua teorica avrebbe avuto buona occasione il Suckow di trattare la questione, già posta da' critici anteriori, de' motivi che han fatto di Platone quel grande scrittore ch'egli è, dopo la severa condanna pronunziata contro la scrittura nel nostro dialogo. Ma mentre il Suckow stempera il concetto platonico della opposizione tra la viva parola e la morta scrittura in un mare di distinzioni e di deduzioni che in verità approdano a ben poco od a nulla, trasanda la ricerca che già si era proposta l'Hermann in quella sua memoria « über Plato's Schriftstellerische Motive » altrove già ricordata da

(1) Seite 182.

noi [1], e che è stata in appresso variamente agitata da' critici. Della quale ci sembra opportuno intrattenere per brevi momenti il lettore prima che veniamo nell'ultima parte del nostro proemio a discorrere le relazioni del Fedro con gli altri dialoghi.

VII.

Un pensatore che della scrittura pronunzia tanto severo giudizio, quant'è quello che leggiamo nell'ultima parte del Fedro, val certo la pena di ricercare, con quali intendimenti si sia fatto scrittore; egli che apertamente ci dice [2] come « i potenti di molta autorità rivestiti negli stati abbian vergogna di scrivere orazioni e di lasciare loro scritture, per la tema, col tempo lor non si accocchi il nome di sofisti ». Se dunque i soli sofisti al suo tempo esercitano la professione di scrittori, com'è che Platone s'è messo su la loro strada? perchè ci si mostra infedele a' suoi propri principii, alla tradizione socratica, al suo stesso maestro? Che valore è da dare alla tradizione consacrata nella VII. Epistola? s'avranno da prender sul serio queste parole [3]: « i' ho sentito dire ch' egli (Dionigi) abbia in appresso consegnato alla scrittura quanto avea inteso da me, componendo quasi una propria τέχνην senza che vi fosse un bel nulla di quello che avesse udito. Ma quanto a ciò i' non ho notizia nessuna. Ed altri eziandio ho conosciuto che di queste cose medesime han scritto; ma chiunque eglino siano, no in vero che non

(1) Vedi il preambolo del Volgarizzatore § XXIX. La citata memoria è nella « Gesammelten Abhandl. und Beiträgen zur class. Litteratur und Alterthumskunde » pubblicate a Gottinga nel 1849.

(2) Pag. 257. d. Cf. pag. 277. c. d.

(3) Epistola Z. pag. 341. b.

han conosciuto sè medesimi. E altrettanto dirò di coloro tutti, i quali o scrissero o di scrivere si propongano, affermando di sapere ciò ch' i' mi vo' meditando, sia che da me stesso o da altri n' abbiano sentito parlare, o che di loro propria invenzione l' abbiano discoverto; cotestoro, per mio giudizio, non è modo veruno che abbiano inteso un bel nulla. E per ciò i' non ne scrissi mai, nè mai fia che ne scriva. Chè le non son cose da significarsi a parole come le altre discipline; ma sol per la diuturna consuetudine e col consacrare ad esse la vita s' apprendono; elleno son come luce che subitamente sfavilla dal fuoco e all' anima s' apprende e così s' alimenta »?

Dinanzi alle conseguenze logiche di queste parole, com' è ben naturale, si è spaventata la critica. Aggiustar loro fede, riconoscerle consone a' principii del Fedro, anzi vedervi l' applicazione d' essi principii è negare l' autenticità de' dialoghi per ammettere autentica la sola Epistola VII. Quindi la necessità della ricerca che ci proponiamo e in cui fummo preceduti da due illustri professori dell' università di Gottinga, C. F. Hermann (1) ed Enrico von Stein (2).

Sparsi qua e là ne' suoi dialoghi Platone ci ha lasciato più indizi del fine che si propose come scrittore. Ma queste sparse indicazioni quanto sono preziose per l' uomo di lettere che passa la vita silenziosa nello studio del gran volume, altrettanto sono scarse e mal sicure; per ciò che ci siano offerte sempre mediatamente, non appresentandosi mai nella sua propria persona Platone stesso nel drama. Quindi

(1) Memoria sopra citata.

(2) Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie. Erster Theil. Erstes Buch § 2. S. 65. Göttingen 1862.

tutti gli accenni che si trovan ne' dialoghi al mandato dello scrittore, son posti su le labbra de' personaggi diversi che ci passano dinanzi nella scena platonica; i quali, com'è cosa notissima, due sole volte fanno di Platone menzione e ambo le volte senz'allusione veruna alla condizione sua di scrittore (1). Da quest'essere affatto mediati gli accenni, su quali dobbiamo costruire la nostra indagine, procede che s'abbia da stare a rigor di critica; e prima di dire, se Platone n'abbia significato lo scopo che s'era proposto, e se lo scopo propostosi abbia raggiunto, uopo è di proporsi questa preliminare ricerca: come Platone abbia inteso l'ufficio dello scrittore e come ne abbia definito lo scopo.

Per due maniere Platone ne ha fatto intendere quale sia in sua sentenza il mandato dello Scrittore, ora giudicando delle opere letterarie a lui anteriori, ed or pronunziando principii teoretici e d'arte strettamente in attinenza col suo proprio modo di scrivere. Tra' luoghi di questa seconda categoria quello che ha 'l massimo peso, è 'l luogo del dialogo nostro, come dimostra eziandio l'uso che n'abbiam fatto in altra parte de' nostri studi (2); del quale è gloria splendidissima a Federico Schleiermacher aver per il primo mostrato tutto l'alto valore, e averne dedotto 'l principio che il concetto e la forma siano ne' dialoghi di Platone connaturati. Lo Schleiermacher da questo nostro luogo rettamente dedusse il metodo socratico o dialettico dell'insegnamento essere stato necessario a Platone; il dialogo scritto non esser più che un richiamo della memoria al dialogo reale od anzi la imagine del dialogo orale, « εἴδωλον

(1) Il nome di Platone non ricorre se non nell'Apologia pag. 33. in fine e nel Fedone pag. 59. b.

(2) Preambolo del volgarizzatore § XIV.

des mündlichen Unterrichtes »; mentre poi per l'applicazione di questo criterio a' dialoghi ritrovava quegli elementi metodici che noi qui riassumeremo brevissimamente. In ogni singolo dialogo la forma artistica gli appariva come necessaria imitazione della comunicazione prima della dottrina; e la forma dialogica trovava adoperata per guisa che possa il lettore riprodursi intiera la scena e il processo delle idee o inversamente nella serie delle cose discorse smarrirsi sì che non ritrovi più il filo e si rimanga incerto e confuso. A ciò Platone per due ammirabili artifizi esser riescito: o per questo che non ne significhi direttamente lo scopo della ricerca, mentre dal cumulo delle contraddizioni risulta, che la unica soluzione è la idea voluta; ovvero per ciò ch'e' vela leggierissimamente la principale ricerca con una secondaria, che tuttavia il vero scopo non impedisce di riconoscere. La esposizione poi del tutto non è mai affatto completa, ma se ne danno soltanto i tratti principali, pe' quali un acuto intelletto può da per sè stesso ricostruirlo. Considerando poi il complesso de' dialoghi e' definiva la esposizione filosofica di Platone tale, che dall'accenno delle prime idee filosofiche proceda sino alla trattazione, ancorchè elementare e incompiuta, delle scienze particolari (1).

Egli è da questo ordine di considerazioni, siccome è noto, che lo Schleiermacher trasse poi quel suo ordinamento de' dialoghi platonici che altrove mettemmo sotto gli occhi de' nostri lettori (2); tanto che possa dirsi il luogo del Fedro essere stato per lui il fondamento del suo sistema critico, com'è stato il punto di partenza della sua esposizione. Ma per quanta ammirazione in noi desti la ingegnosa inter-

(1) Einleitung. Seite 11.-17. Dr. Aufl.
(2) Preambolo del Volgarizzatore § XXVI.

pretazione, ond' ha proceduto l' instauramento degli studi platonici, non dobbiam disconoscere che al gran critico sfuggì la relazione che il luogo del Fedro ha con gli altri che accennano al medesimo punto. Non è in fatti il solo luogo del dialogo nostro che ne riveli gl' intendimenti di Platone come artista scrittore; e s'anco è il luogo più splendido, le leggi della sana critica prescrivono, si ravvicini a tutta la serie de' luoghi paralleli per trarne intiero il pensiero di Platone.

E qui ci dia licenza il lettore di fare un esame quanto più diligente de' luoghi platonici incominciando da questo del Fedro che gli altri tutti illumina e illustra. Chi è che parla? Dinanzi a' nostri occhi sono Socrate e Fedro che già ci si son dati a conoscere minutamente ed appieno. Il lettore del dialogo quando giunge al luogo di cui discorriamo, ha già famigliari ambedue i personaggi; ne conosce ogni disposizione dell' animo, ogni inclinazione, e ciò che è del massimo momento per noi, sa in che relazione sia cadauno de' due con quella che Platone ha chiamato la φιλολογία o come sia φιλόλογος ciascuno de' due [1]. L' uno gli è noto come un insaziabile quanto incauto ammiratore di tutto ciò che sia scritto o parlato; l'altro oppostamente n'è un critico quanto benigno altrettanto ironico; che a manifesto studio ci si è offerto qual un entusiasta de' be' discorsi al fine di svelarci intiero il carattere di Fedro, ma ogni sua parola suona ironia e disdegno per Fedro e per quanti assomigliano a lui. Con pedagogico accorgimento si finge partecipe dell'entusiasmo di Fedro, perchè questi si lasci andare liberamente e così egli possa aver modo migliore di far la sua cura; il che appunto consegue nel luogo che ora è l' ob-

(1) Pag. 236. c.

bietto della nostra disamina. Mentre l'intiero dialogo ha la sua prima ragione nella meraviglia eccitata dall'orazione di Lisia, non solo essa è beffata nelle due successive orazioni, ma severamente condannata dalla critica fatta a gli studi retorici; sì che 'l dialogo, incominciato dall'ammirazione per una scrittura, termini con lo scalzare il terreno ad ogni fatta scritture. La scrittura in fatti, è dimostrato, come non avvalori il sapere, ma serva soltanto a ritrovare il già saputo. Invece d'allontanarla, genera la λήθη, perchè trascuriamo la memoria abituandoci a confidare ne' segni scritti, e così non per l'interno valore ma per l'esterno segnale ci ricordiamo. Per il che la scrittura non ci offre la sapienza e la verità, ma sola l'apparenza del vero, cioè un'illusione da cui procedono nell'ordine morale questi effetti sinistri, che gli uomini molto odano, ma poco imparino, e si credan sapienti senz'esser tali. Alla scrittura non si può confidare nulla nè di certo, nè di chiaro, e quindi nulla di certo, nè di chiaro se ne cava. Essa non sa rispondere a una dimanda che le s'indirizzi, ma si serba sempre in silenzio; senza distinzione nessuna ella cade nelle mani di chi l'intende e di chi non l'intende, e una volta uscita dalle mani del suo padre ed autore ell'è nell'impossibilità di difendersi.

Ma a lato alla scrittura è la viva parola del sapiente che ad un con la scienza si scrive nell'anima del discente, la quale è capace di proteggersi e di difendersi da ogni assalto da per sè stessa, e sa a chi debba rispondere e con chi serbare il silenzio. Nè questa viva parola vuol esser confusa con que' discorsi che senza addentrarsi in un esame profondo son fatti solo per persuadere ed espongono la dottrina alla foggia rapsodica (1). Il vero sapiente poggia ben

(1) ὡς οἱ ῥαψῳδούμενοι. Vedi la nota a questo luogo: pag. 277. e.

più alto de' suoi medesimi scritti; e per ciò egli solo ne sa offrire scritture capaci di difendersi da per loro, e d'allontanare il lettore incompetente o d'abbatterlo, se osi accostarvisi; scritture in una parola che non persuadono solamente, ma eziandio istruiscono. Tale è il sapiente che vagheggia il Socrate del Fedro: qual non è Lisia da vero e nemmeno Isocrate, sebbene alla filosofia si tenga vicino. Gli scritti suoi non con materiali strumenti ad una qualunque materia son consegnati, ma dalla dialettica sono scritti nell'anima del discente, come sgorgano spontanei dall' anima del filosofo, pel quale la scrittura è piuttosto un giuoco, e se a qualche utilità può servirgli, gli serve soltanto per la vecchiezza.

Questo è per noi il pensiero da Platone nel luogo del Fedro significato, non già direttamente ma indirettamente, e in condizioni dramatiche prefinite; in grazia delle quali ci si vorrà ben concedere che forse Socrate trasmoda a fine di condurre il suo interlocutore dall' entusiasmo appassionato per ogni scrittura e pe' be' ragionamenti d'ogni fatta al disprezzo assoluto e di questi e della scrittura. E su le labbra del severo pensatore che in tutta la vita non scrisse mai nulla, la condanna della scrittura è certamente sconvenientissima; ma s'avrà per questo da ritenere come l'intiero e genuino pensiero di Platone? Non potrebbe aver dato, come il poeta, al suo personaggio un pensiero che ben gli si addice, ma ch'egli però non fa suo? E sarebbe poi grande ardimento conghietturare che la severa sentenza storicamente a Socrate appartenesse? Ma ben più che andar dietro a conghietture incertissime ne giova qui l'avvertire che la parola di Socrate, per quanto alla scrittura duramente detragga, tuttavia non esclude la possibilità d' una scrittura, la quale eserciti la sua efficace azione su l'anima non già solo

richiamando a memoria, ma sì in quel più profondo senso eziandio, secondo 'l quale ogni scienza per Platone è ricordanza.

E a questo genere di scrittura intese appunto Platone, e in questo senso rimase scrittore unico, perchè le scritture sue s'indrizzano più all'anima che non a gli occhi del leggitore, cui vogliono sempre desto, presente ed attivo, quasi suppongano e' faccia tutto il lavoro interiore delle dimande e delle risposte che propongono; e in grazia di questo vero commercio intellettivo, che lo scrittore stringe col suo lettore d'ogni popolo e d'ogni tempo, sol che sia ingegnoso, le scritture platoniche nell'anima veramente si scrivono. Così per noi, come già per Enrico von Stein, l'arte di Platone scrittore è 'l vero comento del luogo del Fedro; chè lo scrittore il quale della scrittura ha così pronunziato come di sopra dicemmo, nella pratica dell'arte applica il suo giudizio a rigore.

E al luogo del Fedro ben molti altri luoghi qua e là sparsi consuonano, i quali a questo nostro dan luce e ad un tempo da esso luce ricevono. La più gran parte di questi luoghi toccano della connessione che è tra l'esterno lato della scrittura e 'l lato interiore, o 'l discorso pensato e parlato. Nel Teeteto, nel Cratilo, nel Sofista (1) noi incontreremo variamente posta questa ricerca; e ben di frequente avremo da sentir chiamare arte delle Muse la filosofia (2) con questo intendimento medesimo. All'istesso principio sono eziandio da ricondurre i giudizi che appo il Nostro si leggono su l'anteriore letteratura o su la contemporanea. I quali, com'ognuno intende, per la particolare condizione

(1) Cf. pag. 263. e. di quest'ultimo massimamente.
(2) Per es. Fedone pag. 60. 61. Simp. pag. 187. d.

delle scritture platoniche, nè possono essere così particolareggiati come presso Aristotele, nè sempre ci lascian sicuri, se siano il vero giudizio dello scrittore o non anzi del personaggio messo in azione (1), ma sì ci danno lo spirito degli scrittori e della letteratura de' Greci, a segno che si riporti a Platone il primo principio d'una vera critica letteraria (2). D'ordinario alla critica platonica della letteratura si son fatti due rimproveri: ch'ella abbia d'ogni manifestazione d'arte giudicato soltanto nel rispetto etico e al lato formale dato carattere esclusivamente logico. Ma ognun vede che tutto ciò, onde si chiama in colpa, strettamente attiene a gl' intendimenti scientifici del Nostro, nè toglie valore a' luoghi, che sono per noi documento delle proprietà che lo scrittore

(1) Riporto qui alcuni eccellenti giudizi su la critica letteraria di Platone del Brandis e d'altri storici del pensiero greco tra' tedeschi. In proposito della letteratura filosofica dice eccellentemente il Brandis, Griech.-röm. Philosophie S. 23.-27. «durch Plato lernen wir vorzugsweise Anfangs-und Zielpunkte, durch Aristoteles zugleich die Methoden und viele einzelne Begriffsbestimmungen kennen». — «Durch Plato lernen wir vorzugsweise Geist und Richtung.... hin und wieder auch persönliche Eigenthümlichkeiten der Philosophirenden.... mit der ihm eigenthümlichen dramatischen Kunst geschildert, kennen»; «es fehlte dem Plato nicht an historischer Unbefangenheit und treuer Auffassung des Thatsächlichen» se anche «seinem Standpunkte nach seine Berichte oft der ursprünglichen Bestimmtheit entbehren mussten». «Nur der Ergänzung und Ausfüllung bedürfen seine Darstellungen, nicht der Berichtigung». Presso a poco ugualmente l'Hamann, Hellenistische Briefe ed. Roth II. S. 216. «Aristoteles ist ein Muster in der Zeichnung, Platon in Kolorit». Non è poi mestieri di ricordare al colto lettore che all'antichità faceva difetto il rigoroso senso istorico. Basta aver presente la nota sentenza aristotelica, esser la poesia più filosofica della storia.

(2) Vedi su questo punto il Bernhardy Gr. der Gr. Litteratur. Zw. Aufl. 1852. I. S. 151.-153. Riscontra anche i capi della Prosopographia Platonica del Groen van Prinsterer che a gli scrittori si riferiscono.

assegnava al genere letterario trattato da lui. La Repubblica, il Timeo, le Leggi abbondano di luoghi i quali determinano le proprietà caratteristiche ed essenziali dell'opera dramatica della poetica e della filosofica. Nelle Leggi (1) s' agguaglia a un drama lo Stato; drama si chiama nella Repubblica (2) il canto omerico; e nel Timeo (3) lo scrittore, dopo detto com' aspiri alla dramatica vivacità, aggiunge la sottile osservazione, che per via di studio e d'esperienza ci s'abbia a rendere famigliare ciò che in parole od in opere, nella scrittura o nella vita ci si propone imitare.

Per tutto ciò noi giungiamo a conclusione affatto diversa da quella dello Chaignet (4). Chè ci pare provato, siasi Platone proposto uno scopo ben definito come scrittore e lo abbia maturatamente pensato e meditato e a raggiungerlo si sia preparato con lungo e assiduo lavoro. Egli vagheggiò d'impegnare col suo lettore di qualunque tempo e di qualunque contrada fosse, un vero e proprio dialogo. Platone ha la cura di dirigerlo sì che l'intelletto del suo lettore s'inal-

(1) Leggi pag. 817. b.
(2) Repubblica pag. 394. b.
(3) Timeo pag. 19. b.-d.
(4) La questione da noi trattata in questo breve capitolo svolse già lo Chaignet per tutt'altra via nel suo capo: «pourquoi Platon a-t-il écrit?» pag. 469.-476. del libro più volte citato «La vie et les écrits de Platon par A. Ed. Chaignet. Paris 1871». A pag. 473. si leggono queste singolari parole: «Eh! quoi? parce que, dans une oeuvre de jeunesse, Platon déclame dans un livre contre les livres, le voilà condamné à n'en plus faire! C'est bien mal connaitre les hommes. A la question qui préoccupe Hermann, et à la quelle il fait produire des consequances si considérables, je fais une reponse dont la simplicité naïve et gouloise fera peut-être sourire la gravité allemande, mais que je maintiens la seule vraie. Platon a écrit, parce qu'il lui a plû d'ecrire». Veramente non ci pare bisogni esser gravi alemanni per ridere di questa simplicité gouloise!

zi, s'affini, e migliori; il lettore però deve porre in questo commercio del pensiero ciò che ha di meglio in sè stesso; e per ciò gli addimanda una forte attività intellettiva, e mentre non tien conto de' frutti che il suo lettore possa avere ritratto sia dall'insegnamento socratico sia dall'ammaestramento suo proprio, lo riconduce sempre al mondo delle idee quasi al fondamento d'ogni scienza e d'ogni arte.

Così intese Platone il mandato dello scrittore, e per questo che lo scopo vagheggiato raggiunse, la parola sua scritta ha imperitura virtù e scalda l'intelletto ed il cuore degli uomini d'ogni tempo e d'ogni contrada.

VIII.

Dopo aver dimostrato quali avanzamenti fatto avesse il divino intelletto di Platone allora che die' opera all'alto magisterio; data l'analisi del dialogo e studiatane l'artistica composizione; offerta la prosopografia de' due interlocutori del dialogo; ricercatane la idea capitale; definito il luogo che ad esso conviene nella serie delle scritture platoniche; discusse le varie sentenze de' critici, e dedotto dal nostro dialogo l'intendimento di Platone scrittore, non ci resta più che mostrare le relazioni del nostro con gli altri dialoghi. Già più volte ingegnandoci di dimostrare il luogo che veramente al Fedro compete nella serie delle scritture platoniche, abbiam detto, come l'Ast, lo Schleiermacher e il Krische lo pongano in attinenza strettissima col Protagora. Lo Schleiermacher, che dà come scopo del Pro-

tagora la rappresentazione dell'arte, onde s'ha da condurre una disputa, considerò il Protagora quasi un complemento, ovvero una pratica applicazione delle dottrine dialettiche svolte nel Fedro. Per lui il Protagora è quasi il primo saggio del conato filosofico di Platone, onde il Fedro segna, a così dir, lo svegliarsi all' investigazione filosofica; per ciò che il Fedro ci dia come il nucleo della dottrina, dove il Protagora ci dà la forma; e mentre per l'uno si assalgono i retori, per l'altro si rovesciano i sofisti che sono a' filosofi più vicini. Il processo dialettico che nel Fedro è applicato con una tal quale incertezza, nel Protagora con tanta maestria è condotto da potersi avere in conto d' un saggio felicissimo della imitazione scritta della viva parola del sapiente. Questa relazione medesima affermò tra' due dialoghi il Brandis, che ravvisava nel Fedro i principii capitali di tutta la dottrina platonica, mentre il Protagòra, nel parer suo, toglie in esame il metodo caratteristico di Socrate. L'Ast invece, il quale, com' abbiamo già detto, colloca il Protagora come il dialogo primitivo, congiunge e il Protagora e il Fedro col Gorgia in una specie di trilogia che n' offra una rappresentazione compiuta della sofistica, come falsa dottrina della virtù nel Protagora, come falsa retorica nel Fedro e nel Gorgia come falsa politica.

Ma in verità una congiunzione cotale de' tre dialoghi a noi sembra affatto arbitraria. Tra 'l Protagora e il Fedro poniamo un ben grande divario. Nell' uno è ancora e dottrina e forma intieramente socratica; qua e là, com'è bene da attendersi, rifulgono i lampi dell' ingegno platonico, ma la materia e la forma è pur sempre socratica. Nell'altro invece, come speriamo d'aver dimostrato, tu hai già tutte le teoriche caratteristiche di Platone come pensatore, e un pro-

cesso dialettico talmente alto che dovè esser frutto delle dialettiche esercitazioni co' Megarici e con gli Eleati. Di più: il Protagora t'offre una comprensione della vita e delle sue relazioni bene al certo intellettiva, ma non affatto ideale, quale te l'offre il Fedro; il pensiero capitale del Protagora è una proposizione dell' etica socratica; quello invece del Fedro è un principio affatto nuovo e affatto intellettivo della vita, sì che distenda la sua benefica efficacia su tutti i campi della filosofia. Là non un accenno solo alla teorica delle idee, qui la teorica stessa già bella e organata ne' suoi punti capitali; là il resultamento della ricerca accennato appena in distanza, qui condotto ad una conchiusione chiara e sicura. Quanto è ricco e lussureggiante l'apparato scenico e drammatico del Protagora, altrettanto è semplice e piano il dramma del Fedro. E per ciò appunto tra' dialoghi socratizzanti ed il Fedro noi abbiam creduto di dover porre le dotte peregrinazioni e i commerci scientifici di Platone con la filosofia contemporanea, non potendo accoglier col Brandis, abbia dato Platone, poco più che ventenne, così perfetta opera qual è il Fedro, nemmeno a fronte degli esempi moderni ch' e' reca innanzi, del Fichte, il quale per suo primo saggio filosofico ci ha dato la critica della rivelazione, e dello Schelling, che appunto a vent'anni detta la filosofia naturale. Che se vogliasi ad ogni costo affermare, sia opera della prima giovinezza il Fedro platonico, bisognerà non senza molta pena spiegarci come la mente platonica da cotanta altezza sia poi discesa a' minori dialoghi etici. E il Brandis a ciò appunto conghietturò un ritorno del pensiero platonico alla dottrina socratica quasi a meglio addentrarvisi; del quale ritorno, confessiamo ingenuamente al lettore, noi non siamo stati buoni a trovare una sufficiente ragione.

La posteriorità del Fedro al Gorgia a noi apparisce evidente. Mentre nel Gorgia Platone ci mostra un sì alto dispregio della retorica, da giudicarla quasi un'arte sofistica e contennenda, e solo per iscarsissimi cenni ne lascia intravedere, come al di sopra della falsa retorica un'altra pur ne ravvisi più alta, etica e filosofica; nel Fedro invece la retorica filosofica direttamente contrappone alla retorica sofistica e siciliana; e per le dialettiche discussioni della seconda parte del dialogo, nel concetto filosofico e nella sua scienza dell'anima pone le fondamenta della vera eloquenza attica.

Le attinenze così del nostro dialogo con quelli delle due serie de' socratici ci han dimostrato un avanzamento intellettivo e un progresso scientifico. All'incontro ad una prossima affinità facciam capo studiando le attinenze del Fedro col Simposio e col Fedone. V'ha in fatti tra questi tre dialoghi una specie d'intimo legame che il filosofo saprà trarre a gl'intendimenti della sua nobile disciplina, come per me critico è segno che appartengono allo stesso periodo della vita di Platone, durante il quale l'avanzamento del pensiero filosofico ha raggiunto il suo grado più alto. Chè in fatti un numero di capitali concetti, cui il Fedro s'accontenta di presentarci come asserzioni e presupposizioni, a così dire, sbozzate o ancora involte sotto il velame del mito, negli altri due dialoghi hanno un compiuto sviluppo dialettico, e così perfettamente chiari addivengono e con ogni miglior prova son messi in sicuro. Un ingegnoso espositor di Platone tentò già dimostrare tutte le differenze che sono tra 'l Fedro e il Simposio e tra 'l Fedro e il Fedone per sostenere la tesi del Krische, di cui s'era allora fatto campione. Ma tutte le differenze notate dal Susemihl non riescirebbero mai a provare che i tre dialoghi

non si muovano nello istesso terreno e nello stesso mondo di pensieri in cui Platone di continuo avanza, conseguendo una sempre maggiore chiarezza.

Certamente il mito del Fedro non è così perfettamente plastico come quel del Simposio; ma alla differenza troviamo bastevole ragione e nello scopo e nel subbietto svolto ne' due miti; che l'amore non sia scientificamente spiegato nel Fedro, ma soltanto descritto nel suo svegliarsi nell'anima e negli effetti suoi su tutta la vita superiore dell'uomo, dove invece la determinazione del concetto dell'amore è 'l motivo principale del Simposio; tutto ciò non toglie che i due dialoghi scambievolmente non si completino. Chè l'uno dimostra ove amore segga e che operi, e l'altro che sia in sè e che esser non possa; nell'uno è 'l principio dello sviluppo della libera e superiore vita dell'anima, nell'altro è via al più alto e più nobile fine, alla conoscenza del vero e del buono e quindi al possesso della felicità. E per ciò all'amor sensuale e corporeo è fatta nel Fedro molto maggior parte che nel Simposio; chè nel suo destarsi l'amore abbisogna del bello sensibile, laddove, determinato il vero concetto d'amore, il suo termine proprio addiviene lo spirito.

Affatto simili sono per noi le relazioni tra 'l Fedro e il Fedone. Che il Fedro ne offra simbolicamente l'antitesi del razionale e dell'irrazionale nella natura dell'anima, niuno vorrebbe mettere in dubbio; ora il Fedone dalla chiara conoscenza di questa antitesi prende le mosse e ne adduce le prove così nel fatto della vita come in quel della morte. Egli è così che il Fedro ti stabilisce la immortalità dell'anima, mentre il Fedone prova la immortalità d'ogni spirito; ma il chiaro e distinto concetto di semplice spirito che il Fedone già presuppone, qui per la prima volta ti è annun-

ziato, allora che Platone, quasi ad augurio del suo magisterio, fa voti che l'anima del sapiente si purifichi da gl'inferiori elementi e per addivenire partecipe della vera immortalità addivenga

> « Lo ben creato spirito ch'a' rai
> Di vita eterna la dolcezza sente ».

FEDRO [1]

SOCRATE, FEDRO.

Capo I.
Stef. vol. III.
pag. 227.

Socrate. Dove dunque ten vai, Fedro mio dolce, e donde vieni? [2]

Fedro. Da Lisia di Cefalo, o Socrate, e me ne vengo a passeggio fuor delle murra; ch' i' mi son rimasto lungo tempo sempre seduto con lui sin dal mattino; ed ora, al tuo e mio amico Acumeno [3] obbedendo, fo per le strade la mia passeggiata. Dice in fatti che passeggiar per le strade sia più salutare, che non le passeggiate pe' dromi [4].

Socrate. E a buona ragione, o amico; Lisia dunque, a quanto pare, era in città [5].

Fedro. Sì, da Epicrate; laggiù a casa Morico, vicino all'Olimpio [6].

Socrate. E che vi si faceva? metto pegno che Lisia v' ha trattato a discorsi [7].

Fedro. Il saprai, se pur' abbia tempo, venendo meco innanzi, d' udirmi.

Socrate. Che mai? e non crederestu ch' io, secondo il precetto di Pindaro [8], non sia per preferire a qualsivoglia negozio l' ascoltare la conversazione tua e di Lisia?

Fedro. Innanzi dunque.

Socrate. E tu parla.

Fedro. Proprio, o Socrate, la è questa cosa da udirsi da te [9]: chè 'l ragionamento in che ci siamo intrattenuti, toccava per qualche modo all' amore. Lisia avea scritto d' un bel giovine vivamente tentato, ma non già da un amante, e ciò stesso

dà bella grazia al discorso; sostiene in fatti, ch'egli è da concedere a chi non ne ami piuttosto che a tale che ama.

Socrate. Oh il brav' uomo! (10) egli avrebbe pure da scrivere s'abbia da cedere al povero piuttosto che al ricco; e al vecchio piuttosto che al giovine; e quant'altro a me profitta e a molti di noi. Sarebbero invero i civili (11) discorsi questi e ben utili al popolo! Ma ora tanta vaghezza m'ha preso d'intenderti, che se sin'anco camminando tu spingessi a Megara la tua passeggiata (12), e, secondo i precetti d'Erodico (13), giunto sotto le mura, facessi indietro ritorno, no ch'io non ti lascierei.

Fedro. Che di' tu mai, Socrate egregio? ti pensi forse che quello che Lisia in lungo tempo e a tutto suo agio ha composto, il migliore com'egli è di quanti scrivono oggi, poss' io, ignorante che sono, ricordar degnamente? Di buon tratto ne son lontano! Certo ch' i' vorrei piuttosto possedere tal facoltà che non abbondante danaro.

228.

Capo II.

Socrate. Fedro mio, s'io non conosco Fedro, nemmeno io stesso mi so più qual mi sia. Ma no che non è nè l'uno nè l'altro caso; ch' i' mi so bene, com'egli, resosi ascoltatore d'un discorso di Lisia, non una volta soltanto udito lo abbia, ma per più fiate incominciando da capo, e' se lo è fatto ridire. L'altro poi vi s'è prestato di tutto cuore. Ma per Fedro nemmen ciò era bastante; che presosi infine il libro, ciò che meglio gli talentava, toglieva in esame, e così facendo, stava dal mattino seduto sino a tanto che stanco usciva fuori al passeggio, sapendosi già, pel cane, lo intiero discorso a memoria, se pur non fosse di straordinaria lunghezza. Usciva poi fuor delle mura per meditarselo. Ma imbattutosi in tale che soffre della malattia (14) d'udire discorsi, al primo vederselo innanzi se ne allegrò, per ciò che avrebbe così chi insieme con lui ne saria preso d'entusiasmo; e l'esortò a farglisi compagno; ma invitato dall'amator de' discorsi a parlare, fa ora le smorfie (15) quasi parlar non bramasse; dove che in fine, se nessuno volessegli dare ascolto, e' finirebbe per parlare a ogni costo. Scongiuralo tu dunque, o Fedro, a far ora di buona grazia quello che ad ogni costo sarebbe per fare tra breve (16).

Fedro. Dunque egli è proprio il meglio per me di parlare così come posso; chè tu m'hai l'aria di non essere per lasciarmi in pace fino a tanto che in qualche modo i' non abbia parlato.

Socrate. Per l'appunto, tu mi vedi veramente nella disposizione in che sono.

Fedro. E così dunque farò; chè proprio a parola, o Socrate, i' non ho a memoria il discorso; ma pure il senso di presso che tutte le ragioni, onde sostenne fosse divario tra l'amante e chi non n'ami, per sommi capi i' ti verrò subito esponendo dalla bella prima incominciando.... Capo III.

Socrate. Se non che prima, amor mio, tu m'hai da mostrare che mai abbia nella sinistra sotto al mantello. Ch'io sospetto, tu non ci abbia proprio il discorso; e s'egli è così, credi pure ch'i' ti voglio un gran bene, ma dove sia Lisia stesso presente [17], non mi pare d'avermiti a prestare, perchè tu faccia esercizio. Orsù, mostra un po' qua.

Fedro. Basta: tu m'ha' tolto, o Socrate, di speranza di fare a tue spese, com'io m'attendeva, esercizio. Ed ora ove vuoi che ci sediamo per leggere?

Socrate. Voltando per di qua, andiamo lungo l'Ilisso e laggiù, dove meglio ti piaccia, ci sederemo tranquilli. 229.

Fedro. Opportunamente proprio per il caso, sembra ch'i' sia oggi uscito scalzo. Tu già vai sempre così [18]. Potrem dunque camminar co' piedi nell'acqua, e con vero diletto, massimamente di questa stagione e in quest'ora.

Socrate. Va' dunque innanzi e cerca intanto ove potremo sederci.

Fedro. Vedi tu quel platano altissimo [19]?

Socrate. E bene?

Fedro. Ivi è ombra e giusta frescura e bell'erbetta, su la quale sederci o, se vogliamo, sdraiarci.

Socrate. Precedimi dunque.

Fedro. Dimmi, o Socrate, non è egli di qui, da qualche punto di su l'Ilisso, che narrasi, abbia Borea rapito Oritia? [20]

Socrate. Si dice in fatti.

Fedro. E non sarà proprio di qui? tanto chiare, dolci e

trasparenti paion l'acque, proprio per delle fanciulle che vengano sovr'esse a fare lor giuochi.

Socrate. No, ma alquanto più in basso, due o tre stadi all'incirca, dove si passa per andare al tempio di Agra: ed ivi è pur un altare di Borea [21].

Fedro. Non so bene. Ma di', per Giove, o Socrate: questo mitico racconto credi tu che sia vero?

Capo IV. Socrate. Ma s'anco non vi prestassi fede, come i dotti fanno [22], i' non sarei poi quel gran strano! chè in appresso sottilizzando potrei ben dire, che 'l vento di Borea la travolse giù da queste rupi, mentre faceva suoi giuochi con Farmacia [23], ed avendo appunto in questa caduta trovato la morte, essersi detto da poi, ch'ella fosse da Borea rapíta; [od anche i' potrei dire giù dalla vetta dell'Areopago, perciocchè anco questa narrazione ha corso, che di là e non di qui la fosse rapita [24]], Ma io veramente, o Fedro, tutte queste estimo cose ingegnose, ma da uomo soverchiamente sottile e curioso e poi non fortunato davvero, se non per altro per ciò che in appresso gli è necessità di spiegarsi la forma de gl'Ippocentauri e poi quella della Chimera, e così gli si fa dinanzi una folla di Gorgoni, di Pegasi e d'altri mostri infiniti di strana natura. A' quali se un nieghi fede per investigarne partitamente la verisimiglianza, appoggiato a una specie di rusticana dottrina, avrà mestieri di lungo ozio. Ed io non ho in ciò tempo da spendere affatto: e la ragione n'è questa, amico mio dolce, ch'i' non son buono, secondo il detto Delfico, a conoscer me stesso [25], e trovo in vero ridicolo, quando questo ancora s'ignora, andare investigando cose 230. diverse da noi. E per ciò lasciando queste ricerche da banda, e a ciò che omai d'esse si ritien stabilito prestando fede, com'ora appunto diceva, io non le studio, ma sopra me stesso studio, s'io non sia mai una bestia più complicata di Tifone e più d'esso furiosa [26], ovvero un essere più dolce e più semplice che per la natura sua partecipa di mite e divina destinazione. Ma così discorrendo, o amico, non è egli questo l'albero a cui ne guidavi?

Fedro. Questo appunto.

Capo V. Socrate. Per Era, il bel ridotto che è questo! Qui questo

platano [27] coll'ampie rame ed alto com'è; e quest'alta vetrice dall'ombra bellissima, che ora appunto è in fiore, sì che per tutto 'l luogo spanda odore soavissimo; e sotto al platano questo purissimo rivo che scorre freschissime acque, come proviamo co' pie'; sacro a qualche coro di Ninfe ed all'Acheloo par ch'e' sia alle figurine votive e alle statuette che v'hanno. Senti in grazia l'amabile rezzo di questo luogo e che aure soavi, mentre ti risuona al di sopra lo stridulo ed estivo canto delle cicale in coro [28]. Ma la cosa più dolce è l'erbetta del prato che lievemente acclive par fatta a posta per posarvi la testa [29]. Affè che tu sei l'ottima guida pe' forestieri, o Fedro diletto!

Fedro. Tu fai la singolare figura daddovero, o dolcissimo: chè a sentirti parresti proprio un forestiero e non già del paese; quasi tu non avessi girato mai fuori della città, anzi direbbesi, non ne fossi uscito mai dalle mura.

Socrate. Perdonami, o egregio; io sono bramoso d'apprendere, e le campagne e gli alberi non son da tanto d'insegnarmi un bel nulla; ma sì gli uomini nelle città. Se non che tu, mi pare, abbia ben trovato l'esca per attrarmi ad uscire. Chè come certuni si traggon dietro gli animali affamati, mostrando loro un ramo od un frutto; così tu, mettendomi innanzi de' discorsi in un libro, potresti condurmiti dietro per tutta l'Attica e dovunque volessi. Ma omai qui giunto, a me par buono sdraiarmi; tu mettiti nella posizione che per leggere ti par la migliore, e leggi [30].

Fedro. Porgimi dunque ascolto.

« Le cose mie pertanto tu sai e qual ne verrebbe profitto, credo, intendesti. Giudico poi che non per questo i' non sarò per ottenere quanto dimandi, perch'io tuo amatore non sia. Sendo che ad essi vien sempre il pentimento de' beneficii che abbiano fatto, dopo che al desiderio hanno dato soddisfazione; a gli altri invece non vien mai tempo, nel quale abbiano da sentire diversamente. Chè non per necessità, ma volontari, avendo ottimamente consultato delle cose loro, secondo lor potere, rendono beneficio. Ed inoltre gli amanti considerano quanto male le cose loro abbian condotto per cagion dell'amo-

Capo VI.

231.

re e de' beneficii che fecero; e mettendo in conto la pena che s'ebbero, giudicano aver ricambiato di grazia condegna i loro amati; ma coloro invece i quali non amano, nè 'l disordine hanno da mettere innanzi di lor faccende domestiche, nè delle pene passate da tener conto, nè da accagionare discordie insorte in famiglia; il perchè, tutti questi inconvenienti essendo tolti di mezzo, null'altro resta loro se non far di buon animo quello che a loro medesimi giudichino potere ottener grazia. Ed inoltre, s'egli è massimamente da tener conto degli amanti, per ciò che dicono amare di amore vivissimo cui si stringon d'amore, e sempre esser pronti, vuoi a parole, vuoi co' fatti, avendo gli altri in dispetto, a gratificarsi i lor cari, facile è a intendersi, che dove questo che si dice, sia vero, eglino a quanti nuovi amori passeranno in appresso, se li terranno sempre nella dilezione maggiore: e quindi è manifesto, che dove così loro piaccia, a que' primi faranno ancò del male. Ed invero com'è egli ragionevole che cotanta concessione si faccia a chi sia in sì gran malore caduto, che niuno, il quale abbiane fatto sperimento, s'accingerebbe a guarirnelo? Eglino stessi in fatti confessano esser malati anzi che sani di mente, e sapere d'essere ammalati di mente, ma non esser buoni a dominar sè medesimi; onde come giudicherebbe chi ha fior di senno, che bene stia ciò ch'eglino siffattamente disposti dell'animo vogliano? Certo che se tra gli amanti tu volessi far la scelta dell'ottimo, ben tra pochi la tua scelta cadrebbe; se all'incontro di quello che meglio ti si conviene degli altri, tra molti. Maggiore speranza è dunque di trovare tra molti chi degno sia della tua amicizia.

Capo VII. Se pertanto del pubblico giudizio tu temi [31], non t'abbia a venir vergogna da gli uomini che di te parlino, ragionevole è ti faccia paura, non parlino gli amanti, giudicando da

232. gli altri essere invidiati, come tra di loro s'invidiano, e per farsi belli dinanzi alla comune degli uomini che non penarono indarno; queglino all'incontro i quali non amano, come che siano in loro stessi più forti, addimandar ciò che è ottimo, anzi che i rumori volgari degli altri uomini. Arroge [32] ancora che 'l volgo intende e vede gli amanti che i loro ama-

ti accompagnano; e di maniera il fanno, che quando sian visti ragionare in tra loro, di subito li crede o presi di già, o vicini a esser presi dalla passione d'aver insieme commercio; laddove a' non amanti nemmen ci pensa a far colpa del trovarsi insieme, sapendo bene, come per sodisfare all'amicizia e a qualche altro diletto, sia necessità di discorrere insieme. Ed ancora se ti sta in cuore timore, perchè tu giudichi, sia cosa difficile che l'amicizia resti salda, e, per ogni qualunque modo insorto il dissenso, ad amendue sia per venir danno, e avendo concesso ciò onde tu fai altissimo pregio, sia per fare massima iattura, veramente degli amanti tu avrai ad aver timore grandissimo, molte sendo le cose che ad essi fan dispiacere e tutto credendo a loro danno ritorni. Il perchè alle relazioni de' loro cari con gli altri metton divieto, timorosi de' ricchi che con le ricchezze non li soppiantino, e de' bene educati che per la intelligenza loro non abbiano il di sopra; ma chiunque qualche altro bene possegga, a lor potere tengon lontano. Così obbligandoli a star lungi da gli altri, e' li mettono in una vera solitudine senza amici di sorta; ma dove tu guardi al pro' tuo e la ragioni meglio di loro, verrai con essi alle rotte; ma quanti non si trovano ad essere amanti, ma per propria virtù fanno i fatti loro, non t' invidieranno di trovarti insieme con altri, sì piuttosto chi nol voglia, prenderanno in uggia, giudicando questi t' abbia in ispregio e quelli che ti frequentano, ti rechino giovamento; ond'egli è molto più da sperare che di qui l'amicizia nasca che l' odio.

Arroge ancora, che molti degli amanti sentono prima vaghezza del corpo, che non abbiano del costume avuta conoscenza e presa pratica delle altre condizioni, per modo che è loro ignoto, se vorranno essere amici dopo che abbiano satisfatto al talento; i non amanti invece così adoperando per ciò che amici erano anco per lo innanzi, pe' beneficii che ricevano, probabilmente l'amicizia non sminuiranno, ma anzi e' li avranno quasi pegni di benefizi futuri. E di più, migliore, se tu m'ascolti, avrai da esser meco che non con l'amante. Chè gli amanti a' detti e a' fatti tuoi oltre misura dan lode, sì perchè

Capo VIII.

233.

temono non dispiacerti e sì perchè proprio per lor passione veggono più che non sia. Così in fatti l'amore fa ad essi vedere le cose: nella disgrazia ciò che a gli altri non dà dolore, ad essi 'l fa giudicare insopportabile; nella buona fortuna poi anco ciò che diletto veramente non dia, per forza trova lode appo loro; tanto che molto più compatire a gli amanti che non invidiarli conviensi. Ma se tu mi dia ascolto, non già pel piacere presente io ti starò da presso, ma piuttosto in grazia della utilità futura, nè da amor vinto, ma signor di me stesso; non suscitando per piccole cause odii gravissimi, ma anco per grandi cagioni lentamente e a poco sdegno montando, gl'involontari falli perdonando e i volontari studiando a correggere: chè questi sono i segni veraci d'un'amicizia che è per durar lunga pezza. Che se ti faccia difficoltà salda amicizia non poter nascere, dov'uno preso d'amore non sia, fa di considerare che allora nemmeno pe' figli sentiremmo cotanto affetto, nè pe' padri e per le madri, nè avremmo quegli amici fidati che ci addivennero tali non per un ardente affetto di questa specie, ma per altre osservanze.

Capo IX. Oltre di che, se s'abbia da gratificare a chi ha più di bisogno, anche pel resto converrà beneficare non i migliori ma i più miseri; e così da gravissimi mali liberati ce ne avranno grandissima gratitudine. Anzi anco ne' privati dispendi non saranno da invitare gli amici, ma que' che dimandano e bisognosi sono d'esser saziati. Eglino in fatti t'avranno caro, t'accompagneranno, batteranno alle tue porte, t'avranno nella massima ammirazione, ti diran grazie le mille volte e mille beni imploreranno sopra di te. Se non che forse non bisogna a' poveri in estrema indigenza gratificare; ma a coloro che ne possano massimamente ricambiare il beneficio; nè soltanto a que' che implorano, ma a coloro che ne siano meritevoli; nè a
231. quanti del fiore di tua beltà goderebbono, ma a quelli i quali potranno de' beni loro te fatto vecchio render partecipe; nè a chi del fatto menerebbe vanto dinanzi a gli altri, ma a coloro che, vergognandone, ne taceranno con tutti; nè in fine a chi per breve tempo s'abbia osservanza, ma a coloro che per tutta la vita ti serberanno uguale amicizia, nè che, la passio-

sione calmata, cercheranno pretesto a guastarsi, ma anzi, passato il fiore della bellezza [33], allora della lor propria virtù ti daran prova. Tu pertanto delle cose dette serba memoria, e pensa che gli amici fanno a gli amanti rimprovero, quasi i loro rapporti fossero un male; a' non amanti invece nessuno mai de' famigliari loro fa rimostranze, quasi che a loro medesimi ben non provvedano. Che forse vorrestu dimandarmi, s' i' ti consigli a cedere a tutti quanti non t'amano? ma neppur un amante, cred' io, ti consiglierebbe ad avere la disposizione medesima verso tutti gli amanti. Nè a chi l'intenda [34] sarebbe cosa di pari pregio; nè a te sarebbe più possibile tener la cosa nascosta; laddove da ciò non danno alcuno, ma utilità per entrambi ha da venire. Ma io credo averti detto già quanto basti; se brami di più, e credi abbia intralasciato qualcosa, m' interroga » [35].

Che te ne pare, o Socrate, del discorso? non ti sembra e per la dizione e per ogni altro rispetto eccellentemente dettato? **Capo X.**

Socrate. Divinamente in vero, o amico; tanto ch' io ne sono stupito. E ben a te lo debbo, o Fedro, chè in te fissando lo sguardo, e' m' è parso, tu fossi da questo discorso trasportato proprio fuori di te [36], nel leggerlo; e stimando, tu te ne intendessi meglio di me, i' ti teneva dietro e dietro te io pure mi son lasciato andare al divino furore dietro alla tua testa divina [37].

Fedro. Eh via; ti par egli di scherzare a 'sto modo?

Socrate. Ti par dunque ch' io scherzi e non faccia da senno?

Fedro. No, o Socrate, ma di' veramente, in nome di Giove protettore dell'amicizia [38], credi tu, v' abbia un altro sol tra gli Elleni che più e meglio di questo qui sia abile a dire su l' argomento?

Socrate. E che? un discorso, perchè s'abbia le mie e le tue lodi, non s' ha egli anco per questo rispetto da considerare, che l'autore abbia detto ciò che era da dirsi, e non già solo per ciò ch' egli abbia lucentemente e con bella rotondità ed eleganza le parole tornito? s' egli è così, i' vorrò bene ammetterlo in grazia tua, poichè a me, per la mia dappocag-

gine, è sfuggito. Chè alla eloquenza soltanto i' teneva volta la mente, e per ciò mi pensava che nemmen Lisia si stimasse d'esser riuscito. Pertanto parvemi, o Fedro, se tu non dica altrimenti, che due o tre volte egli abbia detto la cosa medesima, quasi non avesse facilità di dirne di molte sopra uno stesso subbietto, o forse non se ne prendesse pensiero. E' m'aveva anzi l'aria di farsi bello di dimostrare com'era buono a dire la cosa medesima in un modo e nell'altro, e pur dicendola in ambo i modi eccellentemente.

235.

Fedro. Tu non mi dai nel segno, o Socrate; chè questo grandissimo pregio ha tale discorso: di ciò che nell'argomento era da dirsi, nulla ha intralasciato, sì che oltre a ciò ch'egli ha detto, nessuno potrebbe dire di più nè più degnamente.

Socrate. Questo io non sarò mai per ammetterti. Chè molti antichi sapienti uomini e donne, i quali sopra di ciò han parlato e scritto, me ne farebbon rimprovero, s'io per gratificarmiti lo concedessi.

Fedro. Chi son dessi? e dove tu ha' inteso qualche cosa di meglio?

Capo XI.

Socrate. Qui sul momento non tel so dire; ma certo che da qualcheduno l'ho inteso, o nella bella Saffo o nel sapiente Anacreonte o in altro di tali scrittori. E da che mai l'argomento? da ciò, o egregio, ch'i' me ne sento pieno la mente ed il petto. Abbenchè da me stesso i' non ho mai pensato nulla di ciò, ne son certo, avendo coscienza della mia propria ignoranza. Resta dunque, cred'io, che alle altrui fonti per via dell'udito i' me ne sia riempiuto, quasi fossi un vaso; ma poi, per la imbecillità mia, i'ho dimenticata la cosa e come e da chi l'abbia appresa.

Fedro. Oh nobilissimo ingegno, tu ha' parlato benissimo. Tu già da chi e come udito n'abbia, nemmeno se te ne facessi comandamento, diresti; fa dunque come tu di': di quello che è in questo libro tu ha' promesso di dire meglio e non meno, senza toccare alle cose qui dette. Ed io ti fo 'l voto de' nove arconti (39) d'inalzare a Delfo una statua in oro al naturale, e non solo la mia, ma anche la tua.

Socrate. Carissimo sei ed aureo veramente, o Fedro, se ti pensi ch' io dica, che Lisia l' ha affatto sbagliata e ch' io sia buono di fare tutto un altro discorso. Questo cred' io non possa accadere nemmeno al peggiore degli scrittori. Nel soggetto, per esempio, su cui versa il discorso, chi ti pensi direbbe, s' abbia da concedere al non amante piuttosto che all' amante, lasciando da parte le lodi che all' uno sono da fare come più saggio e il biasimo ch' è da dare all'altro d'aver perduto il senno; e così questi argomenti essendo necessari, che altro avrebb' egli a dire? Ciò dunque, io mi penso, sia da lasciarsi e da concedersi liberamente; e non tanto la invenzione quanto la disposizione n' è da lodare; ma di ciò invece che non sia necessario e ad inventare difficile, oltre alla disposizione s' avrà da lodar l' invenzione. 236.

Fedro. Quello che tu dici, concedo: chè parmi tu abbia ragionato con giusta misura. Farò dunque a questa maniera: ti concederò di supporre che chi ama, sia più ammalato di chi non ama, ma quanto al resto, se tu altramente da Lisia dica di più e più degnamente, da canto al monumento de' Cipselidi sorgerà la tua statua in oro massiccio in Olimpia (40). Capo XII.

Socrate. Tu la prendi sul serio, o Fedro, perch' io ho toccato al tuo diletto, teco scherzando; e veramente ti credi ch' io sia per cimentarmi a dir qualcosa di meglio adorno a fronte della sapienza di lui?

Fedro. Quanto a ciò, amico mio dolce, tu sei caduto nelle medesime reti (41). Ch' e' t' è di mestieri parlare a ogni costo, comunque a parlar tu sia buono. Guarda, non siamo costretti a far tra di noi una parte da commedia, rimbeccandoci le parole l' un l'altro, nè volermi forzare a dirti le tue stesse parole: s' io, o Socrate, Socrate non conosco, nemmeno più riconosco me stesso; e poi: e' bramava di tenere un discorso, ma poi faceva le smorfie. Pensati dunque che noi non ci partiamo di qui prima che tu detto non abbia ciò che hai confessato d'avere in petto. No' siam soli in luogo appartato ed io sono il più forte e il più giovine.... intendi quel ch' io ti dica; e no che per forza non vorrai tenere un discorso, anzichè di tua buona volontà pronunziarlo.

Socrate. Ma, beatissimo Fedro, i' diverrò ridicolo a fronte d'un autore lodato, improvvisando, ignorante che sono, su l'istesso subbietto.

Fedro. Tu sai a che ne siamo: lascia dunque di far meco il ritroso; ch' io so già quello che ho a dire per forzarti a parlare.

Socrate. No, non lo dire.

Fedro. Non l'ho a dire? anzi tel dico, e sarà un giuramento: ti giuro pertanto.... per qual degli dei? o se più ti piace, per questo platano qui.... sì dunque, se tu non mi reciti dinanzi ad esso il tuo discorso, mai più in appresso i' ti verrò a mostrare nè a riferire discorsi di chi che sia.

Capo XIII. Socratè. Affè che tu l'hai trovata bella, o scellerato, per forzare alla voglia tua un così grande amator di discorsi.

Fedro. Che dunque indugi?

Socrate. Non più dopo 'l giuramento che hai fatto: chè come potrei io astenermi da cibo sì ghiotto?

237. Fedro. Dunque parla.

Socrate. Sa' tu che farò?

Fedro. Quanto a che?

Socrate. I' parlerò a testa coperta [12] per giungere quanto più presto in fondo al discorso e non smarrirmi per la vergogna guardandoti.

Fedro. Pur che tu parli: quanto al resto fa' come vuoi.

Socrate. « Orsù via, o Muse, sia che per la natura del vostro canto Ligie siate appellate o dalla stirpe musicale de' Ligii questo appellativo tragghiate [13], soccorrete al discorso mio, cui questo egregio a dire mi forza, perchè l'amico suo, che già prima stimava sapiente, or viepiù tale gli appaia.

Era pertanto un garzone, anzi un giovanzello affatto bellissimo; e d'intorno a lui eran di molti amatori. D'essi uno fu ben accorto, il quale non l'amando meno di veruno altro, lo fe' persuaso ch'e' non lo amava; e una tal volta addomandandolo gli provò, che al non amante s'abbia da concedere prima che all'amante, e gli parlò di questo modo:

Capo XIV. In tutte cose, fanciullo mio, v'ha un solo principio per chi voglia deliberar rettamente: uopo è di conoscere intorno

a che la deliberazione la sia, ovvero di necessità sbagliare all'ingrosso. E a' più sfugge, com'eglinò ignorino l'essere di cadauna cosa; quindi, quasi ne avessero conoscenza, non si mettono bene d'accordo sul principio della disamina, ma andando innanzi giungono a ciò che era bene da attenderne; e' non si trovan d'accordo nè con loro medesimi, nè con gli altri. Or dunque tu ed io non abbiamo da fare quello che negli altri rimproveriamo; ma una quistione essendoci innanzi proposta, se sia con chi ne ama o piuttosto con chi non ne ama da entrare in amicizia, stabiliamo d'accordo una definizione dell'amore, qual egli sia, e che potenza abbia, e a ciò riguardando e riportandoci ad essa, facciamo considerazione, se torni a danno o a vantaggio. Che pertanto l'amore sia un certo qual desiderio, ad ognuno è manifesto; che d'altra parte anco i non amanti hanno vaghezza del bello, tutti sappiamo. A che pertanto l'amante dal non amante distingueremo? Egli è invero mestieri di considerare, che in cadauno di noi sono due idee che ne governano [14] e ne conducono, e che seguiamo dovunque ne adducano; l'una è la innata brama de' piaceri, l'altra è acquisita opinione che aspira all'ottimo. Queste talvolta sono in noi d'accordo, e tal altra sono in contrasto; e ora l'una ed ora l'altra ha il di sopra. La opinione che ne conduce all'ottimo per via della ragione e che con la sua forza impera, ha nome di temperanza; la brama che irragionevolmente ci trascina alle voluttà ed ha in noi impero, capitalmente si chiama libidine. Ma questa libidine prende poi molti nomi, sendo che abbia e molte parti e forme molte; e quella che d'esse forme prevalga, dà proprio nome a colui nel quale si trova, senza però che apporti mai una appellazione degna e onorevole. Quand'ella vince la ragione quanto all'uso de' cibi, ed è la passione che alle altre passioni sovrasta, si chiama ghiottornia e applicherà l'istesso nome a chi l'abbia: quella che ne domina nel bere e spinge a ber chi n'è preso, si sa da tutti che appellazione apporti; e così degli oggetti dell'istessa specie e delle altre passioni a queste sorelle, con che nome s'abbia da chiamare quella che predomina, è ben manifesto. In grazia già di quale d'esse passioni io abbia detto tutte queste cose in-

238.

nanzi e' ti è quasi conto, ma pure dicendola anche meglio che non dicendola ti sarà chiara la cosa. Il talento il quale, superando ragione che ne conduce al retto, ne spinge a' piaceri della bellezza, e corroborato di tutti gli altri desiderii delle bellezze de' corpi, impera e domina, da questa stessa robustezza [45] traendo il nome, s'appella *eros,* amore.

Capo XV. Ebbene, Fedro diletto, non par egli a te come a me, ch' io sia sotto l'azione d' un dio?

Fedro. Veramente, o Socrate, contro l' usato facile e scorrevole oggi hai la parola.

Socrate. In silenzio dunque m'ascolta, chè veramente divino si par questo luogo; talchè se coll' avanzar del discorso io sia più fiate dalle ninfe invasato [46], non meravigliare. Già ora tu vedi ch' io parlo in modo che dal ditirambo [47] non è molto lontano.

Fedro. Verissimo dici.

Socrate. E pur tu n' hai la colpa: ma da' ascolto al rimanente: che la inspirazione non se ne vada. Ma già di questo si prenderà cura il dio: noi ritorniamo a tener al fanciullo i nostri discorsi.

« Ben dunque, o egregio: che sia ciò ond' è a fare deliberazione, fu di già detto e definito, e tenendo fisso in essa definizione il pensiero andiamo a dire il resto, quale verrà probabile vantaggio o danno a chi all' amante o al non amante conceda. Chi dominato sia dalla libidine e serva al piacere, di necessità che dovrà apprestare a sè medesimo quanto più possa piacere nell'oggetto dell'amor suo. Ora a chi è da morbo affetto, tutto che non gli repugna è gradito; ciò che lo soverchia o gli contrasta, è molesto. Nè chi è dunque da più, nè
239. chi siagli a pari, l' amatore si prenderà volontariamente per suo diletto; ma sempre si rende tale chi è da meno e più debile. E da meno è l' ignorante del sapiente; il debile del forte; l' inabile a parlare dell' oratore, lo stupido dell' accorto. Di cotanti mali ed anco maggiori di questi a gran studio l'amatore è necessità che s'allegri, vuoi pur che da natura o altrimenti nell' amante li trovi, ed anco che in parte e' se li procuri, pena di perdere ogni diletto all' istante. Quindi necessità ch' e'

sia geloso di lui e lo ritragga dal conversare con molti altri e da altri vantaggi, pe' quali e' potrebbe addivenire veramente un uomo, e così ch' e' gli sia cagione di danno e di quello che sopra tutti è grandissimo, per ciò che lo priva di quanto basterebbe a renderlo prudentissimo. E ciò è la divina filosofia [48], dalla quale l'amatore è necessità che tenga quanto più lontano il suo diletto, per tema di non esserne dispregiato; ma anzi faccia ogni possa, affinchè di tutto ignorante non abbia occhi se non pel suo amatore, e così a lui sia giocondissimo e dannosissimo a sè medesimo. Per ciò dunque che alla mente attiene, guida e compagno non utile affatto è l' uomo che sia preso d' amore.

Capo XVI. Ora poi per quale abito del corpo e con quali cure sarà per curarlo chi ne addivenga signore, avendo di necessità in mira anzi che il bene di esso il diletto da prendersene, è da vedere in appresso. E vedremo come quello cercherà sia delicato e non saldo; non già cresciuto alla sferza de' puri raggi del sole, ma all' umida ombra, delle virili fatiche e degli abbondanti sudori inesperto, ma adusato a' delicati e femminili costumi; di colori e ornamenti non suoi, nel difetto de' propri, adornato, e così abituato in tutto il resto, che certo non sarebbe dicevole d'andar più innanzi spiegando, ma sommariamente accenniamo [49] per fare ad altro passaggio. D' un corpo cotale in battaglia e negli altri gravi cimenti i nemici prendono ardimento, gli amici all' incontro e gli stessi amatori sentono timore grandissimo. Ma anco questo, di per sè manifesto essendo, è da lasciare da banda, per subito venirne a dire quale profitto o qual danno ne arrechi per le proprie cose la compagnia e la custodia d' un amatore. Manifesto egli è ad ognuno, e ad un amante massimamente, che de' più cari e de' più preziosi e divini beni e' vorrà orbato il suo diletto: del padre, della madre, de' congiunti e degli amici e' lo vorrebbe privato, giudicando gli siano impedimento o rimprovero alla soavissima famigliarità col suo diletto. Che anzi un fanciullo il quale abbia larga copia di oro o di qual altro sia bene, e' lo stimerà a conquistare non facile; e conquistatolo, difficile a ritenere. Indi è affatto necessità che l' amatore invidii al suo 240.

diletto i beni ch' egli possegga; e, dove perdali, se ne rallegri. Inoltre e' farà voti che quanto più lungo tempo l'amor suo viva senza sposa, senza figli e senza casa, bramando quanto più lungo tempo godersi le grazie di lui.

Capo XVII. Hannovi eziandio degli altri mali: ma alla maggior parte di essi una specie di demone mescolò sul principio una certa soavità; come appunto nell'adulatore (80), la brutta bestia e 'l grave danno ch' egli è, pur infuse natura una certa soavità non ingioconda. Così anche taluno può vituperar come peste la femmina da conio, ed altri molti di tali animali e d'usi siffatti che pur accade ogni giorno sian per noi di diletto. Ma l'amatore oltre che essere al suo garzone di danno, gli è anco per quel suo stargli sempre alle costole la più gran molestia del mondo. Ogni età in fatti, dice un vecchio proverbio, della sua stessa età si gode: chè uguaglianza d'età, cred' io, a gli stessi piaceri ne invita e per la simiglianza fà nascere l'amicizia: ma pur il soverchio ritrovarsi insieme genera sazietà. Che anzi ogni necessità, si dice, sia giogo pesante ad ognuno; e massimamente esser dee per la dissimiglianza tra l'amatore e l'amato. Chè un vecchio il quale si metta d'attorno ad un giovanzello, nol vorrà più lasciare nè giorno, nè notte; ma da necessità e da furor trasportato, e' ne tragge sempre il diletto che gli dà vederlo, udirlo, toccarlo e qual si abbia sensazione del suo bello, talchè con suo piacere assiduamente lo serve; ma al suo amato che diletto e che fatta piaceri darà, perchè passando seco tutto quel tempo, nol colga noia mortale? Una vecchia faccia a mirare e non più nel bel fiore; e con essa tutto ciò che vien dietro: cose in ver non gioconde ad udirsi, nè meglio in fatto a provarsi per inevitabile necessità. E inoltre con gelosa vigilanza esser guardato sempre e dinanzi a tutti, e udir moleste ed esagerate lodi, come vituperi ugualmente non tollerabili quando sia in sè, e se poi sia preso dal vino, non soltanto non tollerabili, ma eziandio per la smodata e sboccata licenza della parola turpissimi.

Capo XVIII. E insino a che ama, dannoso è ed ingiocondo; quando poi dall'amore abbia cessato, pel tempo in appresso è infedele verso cui, molte promesse facendo e giuri aggiungendo e preghie-

re, a gran pena condusse a tollerare la molesta sua assiduità per isperanza di bene. Ma allora poi che dovrebbe attener le promesse, avendo in sè stesso scambiato il padrone e signore dell'animo e in luogo dell'amore e della mania presosi il senno e la prudenza, divenuto tutt'altro uomo, sfugge l'amato. Questi allora alla sua volta grazia dimanda a ricambio del passato, rammentandogli fatti e parole quasi allo istesso uomo parlasse. Ma quegli per la vergogna nè ha ardimento d'affermare, ch'è divenuto tutt'altro; nè trova modo di attenere i giuramenti e le promesse fatte sotto l'altra insana signoria, avendo omai ricoverato il senno, e rinsavito essendo, per tema se così faccia, di non tornare ad essere quel di prima e simile ad esso. Lontano e' fugge in conseguenza di ciò e così 'l primiero amatore resta per necessità privo dell'amor suo, e come nel giuoco rovesciati i gusci, al mutar parte, si dà alla fuga: (51) ma l'altro è obbligato a inseguirlo sdegnato e imprecando che fin da principio non abbia veduto, come non dovesse cedere ad un innamorato e per necessità mal fermo di mente, ma sì piuttosto a chi non l'amasse, ma avesse seco la testa; e che, altrimenti facendo, necessità gli sarebbe di mettersi in mano d'uomo mal fido, molesto, geloso, sgradevole, per le sue sostanze dannoso, dannoso per la buona conservazione del corpo, e molto più ancora dannoso per la buona educazione dell'anima, della quale per verità non è, nè sarà mai nulla di più prezioso nè per gli uomini, nè per gli dei.

241.

Queste cose pertanto ti conviene, o fanciullo, considerar teco medesimo, e vedere così che l'amicizia d'un amatore la non nasce da vera benevoglienza, ma a modo di avida brama di saziarsi;

« Come lupo l'agnello, tal d'amore
Ama vago fanciullo un amatore ». (52)

Capo XIX.

Eccoci proprio a quello che ho detto, o Fedro; ma tu non m'udrai parlare più a lungo, e qui s'abbia fine il discorso.

Fedro. Veramente i' te ne credea alla metà e che avresti detto altrettanto del non amante, com'e' s'abbia piuttosto da concedere a lui, aggiungendo quanto fosse buono di dire. Perchè dunque, o Socrate, desisti?

Socrate. Non ti se' tu accorto, o dolcissimo, ch'io esco di già a dir versi eroici e non più ditirambi pur vituperando? che farò io mai, se mi metta a dir le lodi dell'altro? non t'accorgi tu ch'io sarò certamente preso dall'entusiasmo delle ninfe, in mezzo alle quali tu m'hai a bello studio cacciato? Dirò dunque in una parola sola che quanto di male riprovammo nell'uno, altrettanto bene oppostamente si ritrova nell'altro. E che bisogno v'ha d'un lungo discorso? d'ambedue è stato detto abbastanza. E così il mio ragionamento potrà far persuaso chi si trovi nel caso. Ripassando il fiume men vo prima che non sia forzato da te a qualche altra cosa più grave.

242.

Fedro. Non per anco, o Socrate, prima che non sian passati gli ardori del caldo; non vedi tu che omai è presso il mezzodì, [l'ora che proprio si dice è 'l buono?] (53) Indugiandoci adunque, e ragionando insieme di ciò che siam venuti dicendo, appena un momento rinfreschi, ci partiremo.

Socrate. Tu se' veramente divino, o Fedro, per i discorsi e affatto ammirabile! io credo che del tempo tuo nessuno più di te n'abbia fatti, sia che proprio tu li abbia pronunziati o in qualche modo a pronunziarli altri abbia spinto. Simmia Tebano (54) lo cavo fuori; tutti gli altri di gran lunga li vinci; ed anco adesso pare, tu m'abbia da esser cagione di pronunziare un discorso.

Fedro. Tu non mi fai già una intimazione di guerra; ma come parli tu via?

Capo XX.

Socrate. Quand' i' era sul punto, carissimo mio, di passar oltre il fiume, il demone (55), l'usato segnale che son solito avere, mi si fece sentire; e' mi rattiene sempre da quello ch'io sono sul punto di fare (56); e parvemi udire da esso una certa voce, la quale non mi permettesse partirmi, se prima non avessi fatto espiazione quasi d'un peccato che verso la divinità avessi commesso. Or io sono indovino, se non proprio eccellente, pur, come dicono quelli che non sono forti nel leggere, quanto basti al bisogno mio. Quindi ho inteso benissimo, qual era il mio peccato; sendo che propriamente v'ha nell'anima, o amico, qualche cosa di divinatorio. Già prima mentr'io di-

cea il mio discorso, m'aveva dato un' interna puntura e quasi quasi temeva, secondo il detto di Ibico [57], « non perdessi la grazia degli dei se tra gli uomini onor fia che consegua »: ed ora ho riconosciuto il mio fallo.

FEDRO. Ma che di' tu?

SOCRATE. Grave, ben grave è, o Fedro, sì il discorso che tu mi portasti, e sì l'altro che a dir m' hai forzato.

FEDRO. Ma come?

SOCRATE. Scempiato e per poco anche empio: e qual ne potresti dire più grave?

FEDRO. Nessun altro, se pure tu dia nel segno.

SOCRATE. E dunque? Eros nol credi tu figliuolo d'Afrodite ed iddio?

FEDRO. E' si dice.

SOCRATE. Ma non fu però detto da Lisia, nè in quell'altro discorso propriamente tuo, che dalla mia bocca per via d'incantagioni fu pronunziato. E s'egli è, com'è veramente, iddio, o qualche cosa di divino Eros, e' non potrà esser male; ma que' due discorsi che lì, quasi e' fosse male, ne hanno parlato. E in ciò que' due discorsi hanno peccato a rispetto di Eros; oltre di che v'era della stoltezza, urbana sì veramente, perchè mentre non dicevano nulla nè di sano, nè di vero, avevano una certa arietta superba, quasi valessero qualche cosa, perchè, fatto inganno ad uomini piccini piccini, ne avessero riportata l'approvazione. Quanto a me pertanto, o amico, uopo è me ne purghi: e v' ha per chi abbia commesso un fallo nelle tradizioni degli dei un' antica purgazione, che Omero non conobbe, ma sì la conobbe Stesicoro [58]. Perchè orbato degli occhi per la vituperazione che aveva fatto di Elena, e' non ne disconobbe com'Omero la causa, ma da quel musico ch'egli fu, la conobbe e subito si fece a cantare: 243.

« No che vero non è questo ch' io dico:
Su le navi che i banchi ornano a' fianchi,
No non fuggisti;
Nè all'alta d'Ilion Pergamea rocca
Giungesti mai » [59].

E compita che ebbe quella che chiamano la palinodia, all' istante tornò a vedere. Io dunque sarò quanto a ciò più saggio d' ambedue: prima che per la vituperazione d' Eros abbia a patir che che sia, i' voglio cantargli la palinodia, a testa scoperta, e non già come prima, camuffato per la vergogna.

Fedro. Socrate mio, tu non potresti dirmi cosa più di questa gradita.

Capo XXI. Socrate. Tu ti rammenti in fatti, o 'l mio buon Fedro, come impudentemente procedettero amendue que' discorsi sì l' uno e sì l' altro letto sul libro. In verità che se udito ci avesse alcuno di nobile e mite costume, il quale innamorato fosse o già prima avesse amato, a sentirci dire come per motivi da nulla concepiscano grandi odii gli amanti, e verso i loro cari sian gelosi o di danno, non avrebbe creduto di sentir parlare gente cresciuta in mezzo a' marinai, nè che veduto avesse un nobile amore mai, e per ciò doversi guardar bene dall' approvare quello che a scorno d' Eros venivamo dicendo?

Fedro. Forse che sì, per Giove, o Socrate.

Socrate. Per ciò io sentendo di cotale vergogna e timor d' Eros medesimo, mi propongo con un discorso dolce dolce temperare l' amarezza di quello che ha udito da prima [60]; ed anco a Lisia do per consiglio di dettare quanto più presto una scrittura, dove dimostri per simil modo che all' amante s' ha da concedere prima che al non amante.

Fedro. Questo ritieni per certo che sarà fatto: chè una volta tu abbia detto dell' amante le lodi, ben è necessità ch' io Lisia costringa a scrivere alla sua volta su lo stesso soggetto un discorso.

Socrate. Te lo credo ben io fino a che tu sia qual tu sei.

Fedro. Animo dunque, e parla.

Socrate. Sì, ma dov' è egli il garzone a cui indirizzava il discorso? e' deve intender bene anco questo affinchè, non avendolo inteso a dovere, e' non conceda prima al non amante.

Fedro. E' t' è sempre da presso quando tu 'l voglia [61].

Capo XXII. Socrate. « Questo pertanto, mio bel garzone, mettiti in

mente, che quel primo discorso era di Fedro di Pitocle Mirrinusio; e questo che sto per dire, di Stesicoro d'Eufemo da Imera [62]. Così poi egli è da dare cominciamento, no ch'egli non è vero quel ragionamento, che, dove v'abbia un amante, pur sostiene s'abbia da concedere al non amante, per ciò che l'uno ha perduto la testa e l'altro è sano di mente. Che se fosse assolutamente mal la mania, bene andrebbe il discorso; ma invece i massimi beni vengono a noi per via del furore concessoci per dono di Dio [63]. La profetessa di Delfi e le invasate sacerdotesse in Dodona ben molti beni fecero e privati e pubblici all'Ellade, solo per breve tempo o mai nella pienezza di loro mente essendo; e così se dicessimo della Sibilla e degli altri tutti, che usando della divinazione, la quale procede da Dio, molte cose prenunziando a molti, gli hanno avviati pel loro meglio, allungheremmo di troppo il discorso per dir poi cose manifeste ad ognuno. Questo però è prezzo dell'opera noi attestiamo solennemente, che coloro tra gli antichi i quali dettero nome alle cose, non ebbero il furore a disdoro nè ad onta. Ch'e' non avrebbono quell'arte bellissima onde il futuro discernesi, formandone il nome, appellata la *manike*. Ma, quasi il furore sia un bene quando viene per divina disposizione, ritenendolo tale, quel nome gli apposero; mentre i moderni, inelegantemente inserendovi un T, gli dettero nome di *mantica* [64]. Coladdove la investigazione del futuro fatta da gli uomini sani di mente, a mezzo degli augelli e d'altri segni, quasi tentando per via di ragionamento d'inalzare la cognizione umana fino alla intelligenza e alla osservazione, la chiamarono *oionoïstike,* che or poi i moderni, arricchendola del loro doppio *o,* chiamano *oioonistica* [65]. Di quanto è così più perfetta e onorabile la mantica della oioonistica, e 'l nome del nome e il fatto dell'una del fatto dell'altra, d'altrettanto fanno migliore testimonianza gli antichi, ch'egli è più bello il furore che da Dio procede, che non la prudenza la quale nell'uomo si trova. Che anzi alle malattie ed alle grandi calamità che talora per antiche peccata piombarono sovra talune genti [66], un furore che d'improvviso invase e profetò quello ond'era mestieri, trovò rimedio, richiamandole alle supplica-

zioni e al culto degli dei; donde purificazioni e iniziazioni conseguendo, incolume rese e pel presente e pel futuro lo invasato, mentre per opera di cotal santo furore che ne inva-
245. deva, la liberazione n'era procurata da' mali. La terza invasazione (67) poi e 'l terzo furore quello è che procede dalle muse; questo prende l'anima tenerella e inaccessa (68) per destarla e inspirare in essa canti ed ogni maniera di poesia, onde gl'innumerevoli fatti degli antichi adornando i posteri ammaestra. Chi senza furore a' poetici limitari delle muse appresentisi, persuaso ch'e' possa addivenir buon poeta con l'arte, non riesce a un bel nulla, nè egli, nè la poesia sua; a fronte di quella che da gl'invasati procede la poesia de' savi di mente svanisce.

Capo XXIII. Questi pertanto ed ancora altri più e belli effetti io ho da dire del furore che ne vien da gli dei. Il perchè e' non ci ha da metter timore, nè ragionamento veruno ci ha da atterrire co' suoi spauracchi (69), sì che in luogo d'un invasato, per amico uno sano di mente si elegga; ma quegli su l'altro la vittoria si abbia il qual ne dimostri, che non a profitto dell'amante e dell'amato s'invia l'amor da gli dei. A noi è poi da fare la dimostrazione contraria, che cioè per ventura grandissima da gli dei tal furor n'è concesso. E in cotale dimostrazione i cianciatori non riuscirò a far persuasi, ma pe' veri sapienti la sarà sicurissima. Giova pertanto della divina ed umana natura dell'anima le passioni e i fatti anzi tutto studiando, comprendere il vero: e di qui ha principio questa dimostrazione.

Capo XXIV. Ogni anima è immortale: (70) chè immortale è tutto ciò che di continuo si muove: ma ciò che muove qualche altra cosa e da qualche altra cosa è mosso, com'ha la cessazione del movimento, così ha la cessazione pur della vita. Solo ciò che si muove da sè, per ciò che mai non vien meno a sè stesso, non cessa di muoversi mai, ma a tutto quanto si muove, è anzi fonte e principio di movimento. Principio però che non ha mai avuto cominciamento; chè da un principio è necessità tragga 'l nascimento tutto quello ch'è nato; ma esso da verun altro nol trae. Perchè se 'l principio d'altronde a-

vesse nascimento, e' non sarebbe sin da principio. E da che gli è senza principio, anco senza termine di fine necessità vuole che sia. Chè dove il principio venisse a mancare, nè esso sarebbe mai altronde, nè altro per esso sarebbe, se tutto ha da derivar da un principio. E così principio del moto è ciò che muove sè stesso. Ad esso non è possibile nè di morir, nè di nascere, o che se no il ciel tutto quanto e tutta quanta la natura cadrebbe nello immoto, nè sarebbe più mai che di nuovo tornassero a mettersi in moto (71). Essendocisi quindi addimostrato immortale ciò che da per sè si muove, chi dica che questa sia l'essenza e la ragione dell'anima, non avrà da arrossirne. Perchè ogni corpo che abbia estrinseco movimento, è inanimato, quello che in sè e da sè lo abbia, animato, cotale essendo la natura dell'anima. E s'egli è così veramente che null'altro muova sè medesimo tranne che l'anima, di necessità l'anima sarà non generata e immortale. 246.

E della immortalità d'essa abbastanza; dell'esser suo ora questo è da dire (72): qual ella è per ogni rispetto, sarebbe dimostrazione affatto divina e ben lunga; qual ella si paia, la è più da uomo e minor impresa; e questa dunque diremo. S'agguagli pertanto alla congiunta forza d'una biga volante e d'un auriga (73). Quelli degli dei, corsieri ed aurighi, son tutti valenti del pari e di valenti nati, ma per gli altri v'ha mescolanza. Poniam per primo quello che ne governa e modera la biga: poi de' corsieri buono e bello è l'uno e nato di parenti a lui pari, ma l'altro da tutt'altri genitori e tutt'altro da quello; difficile quindi e malagevole per necessità è la condotta di noi. Per quale ragione pertanto si sia dato nome di mortale e d'immortale all'animale vivente (74), ora è a tentar di spiegare. Ogni anima si prende cura dell'inanimato e per tutto 'l cielo s'aggira or sotto una forma ed or sotto un'altra. Perfetta ch'ella è ed alata, s'alza sublime per l'aere e tutto il mondo governa; ma quando abbia perdute le penne, la è trasportata via insino a che a qualche cosa di solido non s'apprenda, dove la fermi sua stanza; vestito allora terreno corpo, per ciò che pare esso di per sè si muova, per forza sua propria, si dà al complesso nome di vivente, anima e corpo congiunt' insie- Capo XXV.

me, e quindi ebbesi nome di mortale. Quanto all' immortale e' non vien già da un ragionato discorso; ma ce lo formiam nella mente, non avendo veduto mai, nè bastevole conoscenza possedendo di Dio, qual d' un vivente immortale che abbia anima ed abbia corpo, ma da eterno insieme connaturati. Ma di ciò, sia come piace a Dio e siane detto abbastanza. Ora prendiam a dire per quale causa l' anima perda le ale e vengano esse a mancarle: ed ella è questa all' incirca.

Capo XXVI. Virtù delle ali ella è da natura di levar a volo sublime per l' aere, là dove soggiorna la stirpe degli dei, ciò che in sè è grave; e quindi sovra a tutto ciò che è del corpo, ella in qualche modo attiene al divino (75); e divino è il bello, il sapiente, il buono e quant' è simile a ciò. Di ciò stesso s' alimenta e massimamente per esso prende vigore l' aleggiare dell' anima, laddove pel turpe pel male e per gli altri contrari, e' vien meno e cade. Supremo duca pertanto nel cielo, Giove (76), spingendo l' alato cocchio, pel primo s' avanza, tutte cose ordinando e provvedendo a tutto. Dietro a lui segue lo 247. esercito degli dei e de' demoni in undici schiere partito; chè sola Estia si rimane nella magione de' numi. Degli altri, quanti sono gli dei che tengono nell' ordine de' dodici il loro luogo, tutti, a capo della propria schiera, procedono secondo l' ordine che è stabilito a ciascuno. E molti veramente e stupendi spettacoli e processioni sono pel cielo, cui fa la stirpe degli dei beati, adempiendo la propria parte ciascuno di essi; ad essi poi tien dietro chi vuole e chi può, chè la invidia dal coro degli dei si tiene in disparte. Quando poi muovono a festa e a convito, ascendendo percorrono il sublime arco del cielo (77); e i cocchi degli dei, come quelli che, ben librati essendo, a condurre son facili, scorrono agevolmente: ma gli altri con qualche difficoltà. Perchè il cavallo che tien del cattivo, dechina ver la terra piegando e calando a qual degli aurighi non l' abbia prima bene ammaestrato. E qui è 'l travaglio e il cimento più grande per l' anima. Chè quelle le quali sono dette immortali, una volta che giungano al sommo dell' arco, escon fuori di schiera e si fermano

sul dorso del cielo, e allora là ferme l'orbita istessa del cielo seco le adduce, ed elleno ciò che è fuori del cielo, contemplano.

Capo XXVII.

Questa regione sopracceleste nessuno per anco de' poeti celebrò, nè mai celebrerà degnamente: ma ella è tale; perciocchè si deve avere ardimento di dire la verità e massimamente da chi tiene intorno al vero discorso. La incolora e senza forma e non tangibile essenza, qual' ella è veramente, al solo auriga dell'anima è conoscibile, allo intelletto; e intorno ad essa ha 'l suo proprio luogo la vera sapienza. Come dunque il pensiero di dio d' intellezione e di pura scienza alimentasi, anco quello di ogni anima che sia per avere il destino che le si spetta, al vedere pur finalmente l'essere prende d' esso vaghezza e dalla contemplazione del vero trae nutrimento e diletto, fino a che la orbita circolare al medesimo punto non la radduca; e in questo periodo ella contempla in sè medesima la giustizia; contempla la prudenza e la sapienza contempla, non già quella cui è proprio il mutabile addivenire, nè ch' è diversa in questo od in quello degli enti come li chiamiamo, ma quella che è sapienza in lui che ente è daddovero. Ed all' istesso modo gli altri enti che veramente sono contemplato avendo, e d' essi nutrita essendosi, di bel nuovo entrando sotto esso il cielo, alla sua magione ritorna; e così ella tornata, l'auriga, messi alla greppia i cavalli, pon loro dinanzi ambrosia, e nettare a bevere somministra.

C. XXVIII. 248.

E questa la vita è degli dei. Delle altre anime poi quella che più da presso ha seguito iddio, e più gli si è assimigliata, solleva la testa dell'auriga nello spazio sovracceleste, ed è trasportata via per l'orbita stessa, da' cavalli però sturbata e le entità veggendo a gran pena. Qualche altra invece or solleva ed or china la testa e i cavalli facendo violenza, vede in parte e in parte non vede. Le ultime poi, prese dello stesso desiderio pur tutte quante, seguono l'eccelso sentiero; ma rese impotenti e mezzo sommerse, son trasportate nell'orbita l' una su l' altra accalcandosi, e facendo impeto e studiando a soppiantarsi l' una l'altra. Tumulto quindi e gara e

fatica estrema ne avviene, ed in quella molte per la insipienza degli aurighi azzoppiscono e molte perdono di loro penne gran parte; tutte poi, sostenendo grave travaglio, sen vanno orbe della contemplazione [78] dell'essere e ritrattesi usano d'un loro alimento conghietturale. Della molta sollecitudine poi la cagione è di vedere ove sia la pianura della verità, sendo che per la migliore parte dell'anima in quel prato si trova l'alimento meglio conveniente, e d'esso alimentansi le ali per le quali l'anima a volo si leva. Ch'ella è legge d'Adrastea [79], qualunque anima fattasi compagna a Dio abbia scorto alcuno degli eterni veri, sia insino ad un altro periodo immune da patimenti, e dove così possa far sempre, per sempre sia illesa. Ma quando impotente a raggiungere Iddio, nulla abbia scorto e per un qualche accidente s'aggravi d'oblivione e di malvagità, e d'essa gravata, perda le penne e a terra cada, allora è legge la non vada nella prima generazione [80] ad animare alcuna natura animale. Ma sì quella che veduto abbia di tutte le altre più innanzi, andrà ad accompagnarsi alla natura d'un uomo che addiverrà filosofo, o amante del bello, o d'un cultore delle musiche arti e maestro in amore; quella che venga seconda, alla natura d'un re equo, prode in guerra e degno d'imperare su gli altri; la terza d'un politico, o di chi s'occupi nell'amministrazione o nella finanza; la quarta d'un ginnasta [81] amante de' faticosi esercizi o di tale che versi nelle mediche cure del corpo; la quinta incontrerà a vivere la vita del vate o di tale che faccia le iniziazioni a' misteri: alla sesta quella s'addice del poeta o di tal altro che versi nella imitazione; alla settima quella dell'artigiano o del colono; quella del sofista o di tal che si studii andare a' versi del popolo, alla ottava, e d'un tiranno alla nona.

Capo XXIX. In questi stati tutti quanti, chi secondo giustizia abbia la vita condotto, incontra da poi sorte migliore; ma chi ingiustamente, la incontra peggiore. Chè allo stesso punto, onde muove, ciascun'anima non fa ritorno per lo spazio di diecimil'anni; nè innanzi a questo tempo le ali riprende, se pur non sia l'anima di tale che alla filosofia siasi consacrato sinceramente o con filosofia abbia nutrito in sè l'amor de' garzoni.

249.

Queste anime qui dopo 'l terzo periodo di mille anni, se per tre volte abbiano non interrottamente eletta per sè cotal vita, al terzo millennio sen vanno; laddove le altre, dopo che abbiano la prima loro vita compiuto, il giudizio sostengono, e giudicate che siano, scendendo alle sotterranee prigioni queste scontan lor pena, e quelle per qualche modo sollevate al cielo in grazia dello stesso giudizio, vivono condegnamente alla vita che sotto umana persona han vissuto. Ma poi al millennio queste e quelle ugualmente tornando alla distribuzione delle parti fan l'elezione della seconda vita che voglia viver ciascuna [82]. Così passa a menar vita di bruto l'anima umana, ovver da quella del bruto, quella che già fu d'uomo, torna di nuovo alla umana. Chè mai quella, la quale non abbia scorto la verità, non verrà sotto questa sembianza [83]. Proprio in fatti dell' uomo è d' intendere ciò ch' egli intende secondo il concetto che dicesi generale, che da molte sensazioni procedendo s'accoglie pel raziocinio a unità. E questa è la reminiscenza di ciò che già una volta l'anima nostra conobbe, peregrinando insieme con dio, quando vide in basso quello che ora diciamo che esiste, e contemplò ciò che è veramente. Ond'è giustamente che solo l' intelletto del filosofo levasi a volo con l'ali, per ciò che sempre, secondo il suo potere, e' s'affisa col pensiero in ciò in cui Iddio essendo egli è divino. E l'uomo che di tali ricordi usi a dovere, a' più alti misteri sarà iniziato, sendo che egli solo sarà perfetto. Scostandosi dalle umane cure e tutto messosi in Dio è mostrato a dito dal volgo, come chi vada fuori di senno; ma ch' e' sia da divina forza agitato, alla moltitudine sfugge.

Capo XXX.

Egli è qua appunto che deve far capo il nostro discorso [84] in proposito della quarta specie del furore, pel quale quand' uno vegga a sè presente il bello, il vero bello richiamandosi a mente, s'arma dell'ali e alato è bramoso di levarsi a volo; ma nol potendo, a mo' d'augello fisa in alto lo sguardo, e ciò ch'è in basso dispregia e quindi ha dal volgo l'accusa che sia da furore invasato. Ma da ch'egli è questo, l'ottimo di ogni fatta furori e d'ottima origine, sì per chi siane preso e sì per chi d'esso venga a partecipare, que-

gli che d'esso furore partecipi, amando coloro che belli sono, amatore s' appella. Egli è già stato detto come ogni anima umana contemplato abbia il vero, o che altramente non sarebbe venuta questo vivente ad animare; ma ricordarsene poi
250. di qua, la non è cosa agevole a ognuna, vuoi per tutte quelle che allora s'ebbero breve la loro visione al di là e vuoi per l'altre che cadute quaggiù non incontrarono buona fortuna, talchè dalla mala compagnia travolte nell' ingiustizia dimenticassero affatto quanto avevano lassù veduto di santo. Ben poche adunque ne resta, in cui serbisi memoria bastevole; e queste allor che veggono una qualche simiglianza con ciò che è lassù, ne restan colpite, nè sono più padrone di loro stesse, disconoscendo quello che in loro medesime accade, per ciò che non ne hanno sentimento bastevole. Di giustizia tuttavia e di prudenza e di quante altre virtù sono ad onore delle anime, non v' ha raggio lucente alcuno in queste simiglianze, ma, a cagione degli organi imperfetti, sol pochi e a gran pena, dinanzi alle imagini trovandosi, contemplano soltanto quelle specie che hanno in sè l'assomiglianza. La bellezza poi allora la era da vedere nel suo splendore quando nel beato coro, noi Giove, e gli altri un altro dio seguitando, la beatifica e divina visione fruivasi e quella iniziazione compievasi, che deve dirsi su le altre tutte beatissima. La quale iniziazione noi celebravamo [85] essendo affatto puri noi stessi e non soggetti a tutti i mali quanti nel successivo tempo ci hanno colpito; e pure sincere e beatifiche [86] visioni iniziati a contemplare nella pura luce, puri essendo e immacolati, sciolti di quest' involucro che or ci portiamo intorno, come fa l'ostrica il guscio, col nome di corpo.

Capo XXXI. Di tutto questo si dia venia alla memoria in grazia della quale, pel desiderio dello stato d'allora, or s'è venuto allungando il discorso. Quanto alla bellezza adunque, come già dicevamo, ella lassù risplendeva insieme col resto, e noi venuti quaggiù l'apprendiamo per via del più acuto de' nostri sensi, sendo che ella del più vivo splendore rifulga. Ella è in fatti la vista il più acuto de' nostri sensi, ma pur con essa la sapienza non vedesi, per ciò ch'ella desterebbe vivissimi

amori, se offerendosi alla nostra vista ne desse l'imagine di sè medesima, e così pure quant'altro v'ha di amabile: or dunque la sola bellezza ha questo di proprio che la sia splendidissima e amabilissima. E quindi chi non sia di recente iniziato [27] ovver sia corrotto, non si trasporta con ardore di quaggiù alla bellezza vera di lassù, ma contemplando ciò che da lei prende 'l nome, e' non è preso di venerazione all'aspetto di essa, ma abbandonandosi alla voluttà prende gli andamenti proprii del quadrupede e che a mescolarsi carnalmente preparano e adusatosi alla lascivia nol rattengono più nè timor, nè vergogna dal seguitare contro natura il piacere. Chi all'incontro sia da poco iniziato, tutto pieno delle tante cose che ha contemplato, se vegga un qualche aspetto divino che ben ritragga della bellezza od una qualche forma di corpo, in su le prime è preso da orrore [28] e lo invade un certo timore della specie di quello che già prima provò; poi figgendovi lo sguardo e' lo prende, come fosse un dio, in grande venerazione, e se non paventasse di passare per soverchiamente maniaco sacrificherebbe al suo bello come a divina imagine [29] o a un dio. Seguitando poscia a vederlo, quasi a un tratto e' cambia dal primitivo orrore, e lo invade tutto un sudore e un ardore inusato. Perciocchè accogliendo in sè medesimo l'effluvio della bellezza per la via degli occhi, e' se ne riscalda tutto quanto sendo che per là la natura ha alimento delle ali dell'anima; e in quella ch'e' si riscalda, per la germinazione d'esse ali, si vengono distendendo quelle parti che già prima duramente contratte erano d'impedimento al loro spuntare; e così il vital nutrimento diffondendosi si gonfia e muove per crescere fin dall'ima radice l'asse dell'ala per tutta quanta l'anima; chè tutta già d'antico era alata.

251.

Capo XXXII.

Divampa quindi in cotale stato tutta quanta e balza su e 'l patimento medesimo che i fanciulli soffrono allo spuntare de' denti, un prurito e un tormento alle gengive, soffre pur l'anima dell'uomo che mette le penne; e allo spuntare di esse la avvampa di caldo, soffre dolore e solletico a un tempo. Allora pertanto che la bellezza contempla dell'amato fanciullo, in sè accoglie le particelle che d'esso movendo fluiscono in

lei, [le quali per ciò han nome di ἵμερος] [90] e d'un effluvio d'incantevoli brame è consparsa e tutta quanta s'accende a' patimenti ristoro e interna letizia trovando; ma quando e' n'è lontano, tutto irrigidisce e i pori onde spuntano le penne dell'ali, per l'irrigidimento loro otturandosi, chiudono il germe dell'ala che rinchiuso al di dentro con le vive brame d'amore, balzando su come le arterie pulsanti fa una puntura a cadauno de' pori che incontra, e così l'anima punzecchiata tutt'all'intorno infuria tra spasimi atroci, mentre poi richiamando a mente il suo bello si riconforta. Per questi due sentimenti insieme commisti l'anima si trova infelice e nello strano patimento suo, non sapendo darsene buona ragione, infuria e così addivenuta furiosa, nè prende sonno la notte, nè tra giorno sa dove tenersi, ma ardendo di desiderio, corre là dove creda d'avere a vedere chi è dotato della bellezza. In vederlo la fa sovra sè stessa l'amoroso effluvio irrigare e così i pori che eransi chiusi riapre, respirando dalle punture e dagli spasimi che allora cessano e godendo invece per il momento d'una 252. voluttà che è dolcissima. Ond'è che mai di sua volontà non lo lascia, nè di veruno fa stima maggiore che del suo bello, anzi della madre, de' fratelli e degli amici tutti quanti vive dimentica; della sua sostanza che per cagione della negligenza va in ruina, non fa conto nessuno; le buone creanze e 'l nobil decoro onde già prima adornavasi tenendo affatto in dispregio, pronta è a menar vita di serva e a giacersi dovunque le sia dato esser vicina all'oggetto de' suoi desiderii; chè oltre all'avere chi per bellezza risplende in venerazione grandissima, crede in esso d'aver trovato il solo medico di gravissimi mali.

Questa passione, o 'l mio bel garzoncello, cui s' indirizza il discorso mio, gli uomini chiamano Eros; ma in udire come l'appellin gli dei, probabilmente ti darai a ridere di tanta impudenza. Riferiscono, cred' io, certi Omeridi [91] due versi di quelli che tengono secreti per loro, all'Amore: de' quali il secondo è veramente lascivo e non misurato abbastanza: essi suonan così:

« Ero alato l'appellano i mortali,
Ptero gli dei perchè fa metter l'ali ».

A questi versi tanto si può dar fede quanto negarla; ma ella è certa cosa che questo lo stato è degli amanti e questa la passione loro.

C. XXXIII.

Tra coloro pertanto che furono seguitatori di Giove, chi sia preso d'amore con maggiore costanza può sopportare il cruccio del dio che toglie nome dall'ala; quanti invece furon d'Are ministri e con esso percorsero l'orbita, quando sian vinti da Eros e credano di patire dal loro amato alcunchè, addivengono sanguinolenti e sempre pronti a sacrificare sè stessi e i loro amati. E così a seconda di cadauno iddio, del quale abbia ciascuno seguitato il coro, ad esso rendendo onore ed esso imitando quanto sa meglio, passa la vita, insino a che rimanga incontaminato; e così per tutta la sua prima generazione conduce la vita della stessa maniera trattando e diportandosi sì con coloro che ama e sì con gli altri. Il proprio amore ciascuno alla sua maniera s'elegge quindi tra' belli e quasi fosse un dio od una sua imagine e' se lo fabbrica e se lo adorna per rendergli onore e tributargli culto. Coloro pertanto che furono della schiera di Giove, si cercano pel loro amore un'anima che tenga di Giove [32]: guardan per ciò se sia amante della sapienza e per natura atto a imperare e quando una volta trovatolo e' cominciano ad averlo in affetto, fanno ogni lor possa perch' egli sia tale. Che se anche per lo innanzi non si fossero dati a tale studio, mettendovisi allora e da chiunque possano imparano e per loro stessi profittano; e in questo conato di ritrovar da per sè la natura del lor proprio iddio riescono a bene, perchè di continuo son forzati a tener fissi nel dio gli sguardi, e a lui aggiungendo per forza della loro memoria, da esso inspirati ne prendono i costumi e le instituzioni, quanto all'uomo è concesso di partecipare di dio; e di ciò accagionando l'amato, vieppiù lo hanno in affetto, benchè l'attingan da Giove, e come invasate baccanti trasfondendolo poi nell'anima del loro bello, quant'è possibile lo rendono al loro iddio similissimo. D'altra parte quanti furono del corteggio di Era, cercano un amante regale e trova-

253.

tolo si comportano con esso lui affatto all' istesso modo; e quelli che hanno seguitato Apolline e cadaun altro degli dei ad esso inalzandosi, a lui studiano di connaturare l'amante loro, facendosene imitatori eglino stessi e persuadendo l'amante a imitarlo, una volta che dell'amor loro sian divenuti signori, ed essi l'animo di lui regolando a loro possa, secondo gl'instituti e l'esemplare di quello il conducono, quanto può meglio ciascuno, non già molestando con invidie e con seccaggini illiberali l'amato, ma con ogni possa sforzandosi d'aggiungere la maggior simiglianza loro col dio che hanno in onore. Questo è dunque il supremo desio di coloro che amano veracemente [93]; una vera iniziazione quando riescano a ciò che bramano, com'io dico bellissima e d'ogni felicità ripiena, che si passa da uno che è furioso d'amore, nell'amato che si sia scelto. Il quale eletto all'amore accade poi che si perda a questo modo.

C. XXXIV. Sul principio già di questa nostra narrazione noi abbiamo in tre parti distinta cadaun'anima, due che avevano quasi immagine di corsieri, e d'auriga la terza: or questo si tenga fermo anche al presente. De' due corsieri l'uno lo abbiam detto buono e l'altro no; ma quale fosse la virtù del buono e quale del cattivo il vizio non distinguemmo, ed ora è tempo sia detto. L'un de' due pertanto che è in miglior condizione alto e corretto di forme, dalla svelta cervice, adunco il naso, bianco il manto, nero l'occhio, amante dell'onore e della giusta moderazione e del pudore amico e del retto giudicio, non bisognoso di sferza, con l'esortazione e la ragione sola si guida; l'altro invece è tardo, crasso, conformato a casaccio, di dura cervice, di collo corto, le narici stiacciate, nerastro, occhio giallognolo suffuso di sangue, a lascivia e insolenza adusato, peloso intorno a gli orecchi e duro, a gran pena obbediente alla sferza e a' flagelli. Ora quand'egli accade che l'auriga vegga l'amato volto, e l'anima per cotal vista infiammandoglisi tutta gli si empie di titillamenti e di stimolanti

254. desii, il corsiero che all'auriga è obbediente, come sempre ritenuto dal pudore anco allora contiensi dal saltare addosso all'amato; ma l'altro nè gli stimoli cura, nè la sferza del-

l'auriga, ma saltando si lascia trasportare dalla violenza, e senza badare più a nulla, il cavallo che ha insieme aggiogato, e l'auriga sforza a gettarsi sopra l'amato, per piegarlo a' piaceri di venere. Tutti e due in su le prime indignati resistono per non essere sforzati a brutto e reo atto: ma poi quando al male non è più confine, si lasciano trascinare pur essi cedendo e promettendo di fare quello che loro è imposto. E così all'amato s'accostano e 'l volto ne scorgono risplendente.

C. XXXV.

In vederlo la memoria dell'auriga si trasporta alla natura della bellezza e di nuovo se la vede insieme con la temperanza passar dinanzi in candido cocchio. Preso è da timore a tale aspetto e venerabondo cade supino; e nel cadere è forzato a dare tanto violenta strappata alle redini che ambo i corsieri gli si accasciano su le gambe di dietro, l'uno di buona voglia perchè non uso a far resistenza, ma l'altro per l'insolenza sua riluttante. In questo loro ritrarsi indietro, l'uno, pel pudore e lo stupore ond'è preso, bagna tutta l'anima di sudore, l'altro, cessato il dolore che ha risentito per la strappata del freno e per la caduta, appena ripreso fiato, a tutta possa infuria molti facendo rimprocci e all'auriga e al cavallo che ha a fianco, perchè abbiano per viltà e debile ardire mancato al lor posto ed alla promessa. E di bel nuovo forzandoli ad accostarsi non volenti all'amato, a gran pena s'arrende alle loro preghiere di rimettere ad altro tempo quest'atto. Quando poi giunge il tempo fissato, facendo essi i dimentichi, e' lo richiama loro in memoria, e con ogni fatta violenze, nitrendo, traendoseli dietro, li forza ad accostare l'amato per la ragione medesima, e una volta avvicinati, piegandovisi sopra, distendendo la coda e mordendo il freno impudentemente li trascina. L'auriga allora vieppiù acerbo dolore soffrendo di prima, rovesciandosi indietro quasi come al trapassar della sbarra, con maggiore violenza ancora dà una strappata al freno da' denti del cavallo malvagio, e la lingua maledica e le ganasce macella, e stramazzandolo a terra su le ginocchia e le gambe lo mette in un mar di dolori [94]. Quando poi, per più fiate, la mala bestia, provato questo tormento, cessa d'insolentire,

ammansita dà ascolto alla prudenza dell'auriga e alla vista del bello per paura vien meno: ond'avviene che allora l'anima dell'amante possa seguire con verecondia e timore il suo diletto.

C. XXXVI. 255. Come dunque con ogni maggior diligenza, alla pari quasi d'un dio, e' si vegga coltivato non da tale che s'infinge amante, ma da chi amante è veramente, da natura essendo egli stesso portato ad amar chi lo ami, se anco per lo innanzi da' suoi propri compagni o da chiunque altro abbia avuto biasimo perchè gli dicessero, che turpe è d'accostarsi all'amante e per ciò l'abbia da sè rigettato; col trascorrere del tempo vuoi l'età vuoi altro bisogno lo spinge a prendere in pratica l'amante suo. Chè mai non è stato detto che 'l tristo sia amico del tristo, nè che il buono il buono non ami (98). Una volta poi che l'amato abbia ammesso l'amante e ne' suoi conversari e nella famigliarità sua l'abbia accolto, di subito la benevolenza che nell'amante ritrova, empie di stupore l'amato, il quale s'accorge come gli altri amici e famigliari suoi presi tutt' insieme non gli diano nemmeno un briciolo d'affetto a paragone dell'amante di furore invasato. E quando in questa pratica per qualche po' di tempo continui, e avvicinandolo tratti seco pe' ginnasi e per gli altri convegni, allora la corrente di quel fluido, cui Giove, invaghitosi di Ganimede, diede nome di *imero*, largamente diffondendosi nell'amatore, parte lui stesso compenetra e parte sopravanzando, dopo quello riempiuto, fuori trascorre; e come un alito o un suono che da' leggieri o solidi oggetti circostanti sia ripercosso, là ritorna onde mosse da prima, così pur anco il fluido della bellezza al bello ritorna per gli occhi, ond'è l'adito all'anima, ed eccitandola irriga i pori delle penne dell'ali e fa ch'elleno spuntino nel mentre riempie d'amore l'anima dell'amato. Ed egli allora pur ama, ma non sa chi ami, nè conosce che sia il dolor che lo cruccia, nè è buono di dirlo altrui; ma come chi prenda da un altro il male degli occhi, non sa spiegarselo, e come in uno specchio, non s'accorge di mirare nel suo proprio amante sè stesso. E per ciò quando questi gli sia da presso, ogni dolore gli cessa;

quando poi se ne allontani, per ciò stesso è desiderato e desidera, avendo la immagine dell'amore e non l'amore medesimo; e lo chiama e lo crede non già amor ma amicizia. Brama pur egli ugualmente che quell'altro ma più temperatamente, vedere, toccare, baciare, giacere con la persona amata; ed ecco ora quello è probabile che accada in appresso. Nel trovarsi che fanno insieme, il cavallo indomito dell'amatore ha di molti discorsi da fare all'auriga e addimanda che dopo tante pene lo faccia alcun poco godere: quello invece dell'amato non ha nulla da dire ma pieno di desiderio, nè sapendo di che, abbraccia l'amante e sel bacia accarezzandolo come la più cara cosa che s'abbia; e quando giacciano insieme, e' non varrà a ricusar nulla all'amante per quanto è da lui per gratificarselo; ma l'altro corsiere e insieme l'auriga col pudore e con la ragione a questi atti s'oppongono.

256.

C. XXXVII.

E dove le due migliori parti dell'anima adducendone ad una ben ordinata condotta ed alla filosofia s'abbiano il di sopra, eglino menano una vita beata ed in perfetto accordo quaggiù, moderando loro medesimi e modesti serbandosi, mentr' hanno quella parte assoggettato dell'anima, alla quale è inerente la pravità dell'anima e quella resa libera, alla quale propria è la virtù. Dopo la morte poi alati e leggieri d'uno de' tre certami veramente olimpici [96] riportan la palma; nè d'esso v'ha bene maggiore, che umana prudenza o furor divino possa all'uom procacciare. Che se poi eleggano una condotta men nobile e aliena dalla filosofia, ancorchè sempre studiosa d'onore, ben avverrà che i lor sfrenati corsieri, vuoi nell'ebbrezza, vuoi in qualche altro momento di negligenza, sorprendendo non custodite le anime loro, d'accordo eleggano ciò in che ripone il volgo la beatitudine massima, e ad esso si diano; e provatolo, in esso continuino anco in appresso, raramente però, sendo che facciano cosa non approvata dal senno universale. Anco costoro, benchè meno di que' primi, passan la vita tra di loro legati tanto allora che li stringe amore, quanto dopo ch'esso è passato [97], facendo ragione d'essersi scambiati sicurissimi pegni tra loro, dopo i quali

non sia lecito, nasca, rotta la fede, nimicizia tra loro. Alla morte poi non alati, ma pur avendo già incominciato a mettere qualche penna, e' dispogliano questo corpo conseguendo non iscarso premio del lor furore amoroso; chè alle tenebre e al sotterraneo peregrinaggio non è per legge fermato che passi chi già s'è levato alla migrazione del cielo; ma una splendida vita trascorrendo sieno felici nel compiere insieme il lor corso e da che in grazia dell'amore metton le ali, le mettano insieme.

C. XXXVIII. Cotanti e divini beni, o garzone, procaccerà a te l'amor d'un amante; coladdove la famigliarità di tal che non ami, mista di mortali accorgimenti, mortali e scarsi beni dispensando, ingenererà nell'animo amico quella illiberalità che 'l volgo ritiene come virtù, e farà che l'anima per nove mila anni vada aggirandosi per la terra e quasi demente sotterra. 257.

A te poi, Ero diletto, questa palinodia, secondo le nostre forze la meglio composta e la più bella, è consacrata e a te s'indrizza [98], la quale per cagione di Fedro ha dovuto con certe poetiche dizioni esser detta. Or tu perdonandoci quel primo discorso e in grazia di questo qui concedendone venia, propizio e clemente l'arte amatoria che già mi concedesti, non volermi ritorre nè scemar per isdegno; ma anzi concedimi che anco meglio che adesso a' belli sia accetto. Se alcuna cosa di te indegna Fedro ed io abbiam detto in quel primiero discorso, dandone la colpa a Lisia padre di quel discorso, ritraggilo da questa maniera di discorsi e fa che alla filosofia si rivolga come già vi si volse il fratel suo Polemarco, affinchè nè meno questo suo amatore qui stia più com'ora in tra due, ma soltanto ad Ero co' discorsi di sapienza pieni consacri la vita.

C. XXXIX. FEDRO. Con te m'unisco a far voti, o Socrate, che così accada, se sia meglio per noi. Il tuo discorso poi ho già da un pezzo ammirato, quanto tu l'abbia fatto del primo più bello; tanto che temo, non avesse Lisia da apparirmi meschino, dove s'acconciasse gareggiando teco a distenderne un altro. E veramente qualche suo avversario, o 'l mirabile uomo

che sei, il quale ha avuto a ridir di lui per cose civili, per tutta ingiuria l' ha chiamato scrittor di discorsi; (99) forse che per ambizione di gloria e' non s'abbia da astenere dallo scriver discorsi.

Socrate. Lo strano giudizio affè che m' annunzii, o garzone; ma tu quanto all'amico tuo la sbagli all' ingrosso, se credi ch' e' sia tanto timido. Ma forse che tu creda, chi gli faceva cotale rimprovero, la sentisse veramente come diceva.

Fedro. E' si par veramente, o Socrate: per ciò che sai tu stesso come i gran potenti e di molta autorità rivestiti negli stati abbian vergogna di scrivere orazioni e di lasciar loro scritture per tema, col tempo lor non s'accocchi il nome di sofisti.

Socrate. Ah! tu Fedro mio, non vedi che al secondario e soave braccio del fiume e' dan nome dalla gran corrente del Nilo (100); e come ciò, questo pure ti sfugge che tra' politici quanti vanno per la maggiore, son presi dalla massima vaghezza di scrivere orazioni e di lasciare scritture, e quand' eglino un loro discorso abbiano scritto, cotanto amano i lodatori che primi v' inscrivono quelli che da per tutto li lodino.

Fedro. Che vuoi tu dire con ciò? i' non t' intendo.

Socrate. Non intendi che in principio d'ogni scrittura d' uomo politico sta pel primo inscritto chi gliene dà lode? 258.

Fedro. Ma e come?

Socrate. *Fu decretato* (101), dicon sempre queste tali scritture, *dal senato o dal popolo o da ambedue, e il tale propose,* mettendo qui molto solennemente e con molte lodi il nome dello scrittore, e poi seguita dicendo ciò che propose, facendo così dimostrazione della sua gran sapienza a' suoi encomiatori e talvolta distendendosi in una ben lunga scrittura. Ti par egli che sia altra cosa da un discorso scritto?

Fedro. A me no.

Socrate. E non è egli vero che quando il suo discorso resta approvato (102), tronfio di gloria esce dal teatro il poeta; e se invece fa fiasco (103), nè l' onore consegue di dettar la scrittura, egli stesso s' affligge e gli amici di lui?

Fedro. Così è.

Socrate. Manifesto è dunque che non già in dispregio ma anzi in altissima considerazione s' hanno tal esercizio.

Fedro. Certamente.

Socrate. E che? quand' uno riesca oratore o legislatore tale da conseguire la potenza d' un Licurgo, d' un Solone o d' un Dario sì che sia l' immortale scrittore d' uno stato [104], e' non si crede forse egli stesso in sin che vive, un mezzo dio e poi i posteri non fanno di lui quest' istesso giudizio contemplando le sue scritture?

Fedro. Sicuramente.

Socrate. Ora credi tu, possa darsi un solo di questi cotali, che, chiunque si sia, e per qualunque modo sia a Lisia avverso, a lui faccia torto di ciò stesso ch' e' scrive?

Fedro. Veramente da ciò che tu dici, e' non pare probabile: da che si direbbe, ch' e' faccia torto al desiderio suo proprio.

Capo XL

Socrate. Questo pertanto è manifesto ad ognuno che la non è in sè medesima cosa turpe scrivere orazioni.

Fedro. E che?

Socrate. Sì invece ritengo turpe sia non dirle e non scriverle bene, ma turpemente e male.

Fedro. L' è chiara.

Socrate. Qual è dunque il modo di scriverle bene o no? ne abbiam noi da interrogar Lisia, o Fedro, ovvero qualunque altro fece già esercizio di scrivere od è per farlo, vuoi in iscritture civili o private, o vuoi poeta in versi di misura, o senza misura scrittor comune?

Fedro. Se faccia mestieri, tu dimandi? ma in grazia mai di che cosa un uomo vivrebbe se non per questa fatta piaceri? non al certo per quelli, di cui non gli è dato godere, se prima non abbia patito dolore, com' accade di tutti quanti i piaceri del corpo che per ciò stesso a giusto titolo son detti servili [105].

Socrate. Abbiam tempo, mi pare: e le cicale che in questo calore del dì ci cantan sul capo e tra loro s' intendono, parmi pur che a noi guardino. Per ciò se le ci veggano

a mo' del volgo in sul mezzodì non già a ragionare in tra noi, ma sonnecchiare e in riposo godendoci l'ozio della mente, a buon diritto si rideranno di noi, facendo giudizio che siam schiavi venuti in questo luogo appartato come pecore a meriggiare e a dormircela al rezzo di questa fonte. Se le ci veggano invece ragionare insieme e non dar loro ascolto, quasi sirene che siano, e senza lasciarcene molcire forse che potranno gratificarci del dono onde gli dei le hanno fatte a gli uomini dispensatrici. 259.

Fedro. Che è egli mai ciò ch'elleno hanno da dispensare? i' non credo d'essermi trovato mai a sentirne parlare. Capo XLI.

Socrate. In verità che ad uomo amante delle muse non è permesso di tali cose non aver sentito parlare. E' si dice, elleno fosser già uomini innanzi al nascimento delle muse; e dopo quelle nate e venuto al mondo il canto, di così gran piacere ne furon presi taluni da dimenticar per il canto il cibo e la bevanda, nè così s'accorsero di morire. Da loro in appresso è venuta la specie delle cicale che dalle Muse s'ebbe tal dono di non sentir bisogno di cibo, ma senza nè mangiare, nè bere cantar di continuo finchè vengano a morte, e allora facendo alle Muse ritorno annunziar loro chi degli uomini di quaggiù cadauna di esse abbia in onore. Annunziando a Terpsicore que' che la onoran ne' cori, li rendono a lei meglio accetti; ad Erato quelli che ne' canti d'amore, e così di seguito all'altre secondo la qualità dell'officio di cadauna. A Calliope poi la maggiore e ad Urania che viene appresso a quella, di coloro che nella filosofia passan la vita ed hanno la musicale arte loro in onore dan conto, per ciò ch'elleno due queste muse sopra le altre tutte occupandosi nelle cose celesti e nelle ragioni divine ed umane, emettono il canto più soave. E quindi per molte buone ragioni egli è ora da parlare insieme e non già da dormire in questo meriggio (106).

Fedro. Così dunque è a tenere il ragionamento (107).

Socrate. Egli è pertanto, come già innanzi abbiamo proposto, da fare considerazione in che stia il pronunziare e lo scrivere bene un discorso e in che no. Capo XLII.

Fedro. Certo.

Socrate. Or bene, ne' ragionamenti che sono bene e dirittamente condotti, non è egli da ammettere, che la mente di colui che li fa, abbia scorto il vero in ciò di cui sia per tenere discorso?

Fedro. Quanto a ciò, Socrate mio diletto, i' ho sentito veramente dire, non siavi necessità veruna per chi abbia da 260. riuscire oratore, d'apparare quello che realmente è giusto; ma sì ciò che è per apparir tale alla moltitudine che ha da dare il giudizio; nè quello che sia veramente buono o bello, ma ciò che si parrà tale; chè da ciò la persuasione procede e non già dalla verità.

Socrate. *No che non è da rigettarsi* (108), o Fedro, un detto che pronunciato hanno i sapienti; sì è da guardare quel che abbian detto: e per ciò anco questo che ora è stato detto, non sarà a trascurare.

Fedro. Dritto ragioni.

Socrate. Per questo verso adunque mettiamoci a fare questa considerazione.

Fedro. Per che verso?

Socrate. S'i' mi mettessi a farti persuaso, che tu respingeresti i nemici provvedendoti d'un cavallo, e ignorando ambedue che cosa sia un cavallo, i' mi trovassi a sapere di te questo solo, che Fedro ritiene, sia un cavallo quello tra gli animali domestici che ha le orecchie più lunghe....

Fedro. E' sarebbe invero il ridicolo caso, o Socrate.

Socrate. Piano un po': ma s'io con ogni studio ti persuadessi mettendo insieme un discorso in lode dell'asino, chiamandolo cavallo e affermando come sia prezzo dell'opera di mantenerselo in pace ed in guerra, e come sia utile per guerreggiare, e buono a portar le bagaglie e per molti altri servigi profittevole....

Fedro. La sarebbe pur la cosa ridicola!

Socrate. Ma e non è meglio esser amico ridicolo anzi che dannoso ed infesto a un amico (109)?

Fedro. E' pare.

Socrate. Or dunque quand'uno datosi all'eloquenza igno-

ri il bene ed il male e presosi una città di questa maniera disposta la conduca alla sua persuasione, non già adombrando l'asino (110) per fare del destriero l'elogio, ma scambiando il male col bene, e tenendo conto soltanto della opinione volgare, la persuada a fare il male in luogo del bene, che frutto credi tu che l'oratoria di cotestui sia per raccorre da ciò che ha seminato? (111)

Fedro. Al certo non buono.

Socrate. Che forse, o dolcissimo, abbiam noi detto troppo più male che non si dovesse, dell'arte di far discorsi? Forse che ella stessa potrebbe farcisi innanzi a dire: che andate voi delirando, o' mirabili uomini che voi siete? io per mia parte da vero non isforzo nessuno, il quale sia nella ignoranza della verità, ad imparare a tenere discorsi, che anzi questo è 'l consiglio mio, che quand' uno abbia quella raggiunto, allora a me s'accosti; questo poi io aggiungo di gravissimo, che senza di me nemmeno a chi conosca il vero non è dato persuadere con arte. Capo XLIII.

Fedro. E non direbbe giusto, se la parlasse così?

Socrate. D'accordo (112), se tutti i discorsi che si riportano ad essa, attestassero ch'ella sia un'arte. Se non che parmi d'udirne taluni i quali affermano ch'ella è bugiarda, che la non è un'arte, ma una pratica irrazionale. [Propria arte del dire, dice il Lacone, che non si dà, nè si darà mai senza attingere al vero] (113).

Fedro. Ma questa fatta discorsi, o Socrate, uopo è di sentirli: chiamali qui in presenza ed esamina ciò che proprio essi significhino. 261.

Socrate. Or via fatevi innanzi, nobili germogli, e persuadete a Fedro, padre di figli belli al pari di voi (114), che dov'e' non dia opera alla filosofia, nemmeno riuscirà abile a tenere di verun argomento discorso. E a voi Fedro risponda.

Fedro. Ebbene interrogate.

Socrate. La retorica in generale non è ella un'arte di guidare l'anima per via di discorsi, non soltanto ne' tribunali e in ogni fatta di popolari adunanze, ma eziandio nelle relazioni private vuoi di molto vuoi di poco momento, e dove

la sia usata a dovere, non è ella ugualmente degna d'onore sia che versi sopra gravi argomenti o da poco? Non è egli ciò che tu ha' sentito dire?

Fedro. No, per Giove, non è questo precisamente; ma piuttosto come si dicano e si scrivano le proprie ragioni con arte ne' giudizi e come s'arringhi dinanzi all'assemblee: i' non n'ho inteso di più.

Socrate. Tu ha' dunque sentito parlare soltanto delle regole d'arte che Nestore e Ulisse dettarono ne' loro ozi sotto Ilio; ma di quelle di Palamede tu non hai nulla inteso?

Fedro. Affè di Giove nè meno di quelle di Nestore, se pure tu non mi faccia un Nestore di Gorgia o di Trasimaco e di Teodoro un Ulisse [115].

Capo XLIV.

Socrate. Può anche darsi. Ma lasciamo ciò; dimmi ne' tribunali gli avversari che cosa fanno? non contrastano eglino tra di loro, ovver che altro diremo?

Fedro. Ciò appunto.

Socrate. Intorno al giusto e all'ingiusto?

Fedro. Sì.

Socrate. E dunque chi lo faccia con arte, non farà apparire la stessa cosa a gli uditori stessi ora giusta, ed ora, se voglia, ingiusta?

Fedro. E bene?

Socrate. E nelle assemblee e' farà parere la medesima cosa al popolo ora buona ed ora contrariamente non buona?

Fedro. Così appunto.

Socrate. E non sappiam noi di quel Palamede da Elea che tanto parlava con arte da far apparire un'istessa cosa a gli uditori suoi simile o dissimile, una o molteplice, in quiete od in moto [116]?

Fedro. Certo.

Socrate. La non è dunque per le cause giudiziarie soltanto e per le popolari arringhe l'arte contradditoria [117], ma, a quanto pare, per ogni maniera di discorsi sarebbevi un'arte sola, se pur v'ha; e per essa uno sarà fatto abile di assimilare una cosa all'altra di tutte quelle che assimilare è possibile tra di loro e di metter in luce ciò che un altro assimila e mette nell'ombra.

FEDRO. Che vuo' ti dire con ciò?

SOCRATE. « Per questa via cercando

Apparir ti potrà chiaro, i' mi penso »:

d'ingannarci ci accade egli forse nelle cose che sono tra loro molto diverse o piuttosto in quelle che differiscon di poco?

FEDRO. In quelle che poco.

262.

SOCRATE. Ma per passare senza che altri se ne accorga, dalla parte contraria, riuscirai meglio andandovi a poco a poco che non tutto d'un salto.

FEDRO. Come no?

SOCRATE. Convien dunque chi voglia ingannare altrui, senza però restar preso egli stesso all'inganno, che molto diligentemente distingua la simiglianza e la dissimiglianza delle cose.

FEDRO. Per forza.

SOCRATE. Ed ora sarà egli buono, ignorando la verità di cadauna cosa, a distinguere nelle altre cose la simiglianza piccola o grande con ciò ch'egl' ignora?

FEDRO. Impossibile.

SOCRATE. Quindi in chi abbia una opinione contraria al vero e cada in fallo, manifesto è che quest'errore da alcune simiglianze procede.

FEDRO. Appunto di là viene.

SOCRATE. Potrà dunque darsi chi abbia l'arte di passare di simiglianza in simiglianza, sì che dal vero e' conduca gli altri al suo contrario, guardandosi però dal cadervi egli stesso, se non conosca la essenzial verità di cadauna cosa (118)?

FEDRO. No certo.

SOCRATE. Un'arte oratoria quindi, o amico, chi la verità non conosca, ma sia andato in caccia di fallaci opinioni, ne procaccerà ridicola affatto e, come si pare, un'arte senz'arte.

FEDRO. E' rischia che sia così.

Capo XLV.

SOCRATE. Vuoi tu dunque che nell'orazione di Lisia, che tu porti sotto il braccio, e in quelle che abbiam pronunziato noi stessi, vediamo ciò che abbiam detto esser lungi dall'arte e ciò che è secondo arte?

FEDRO. Col più gran gusto del mondo, perchè sino ad ora

noi parliamo, a così dir, a nudo, non avendo gli esempi opportuni.

Socrate. In verità che si pare una buona fortuna, siano stati tenuti que' due discorsi che ci danno quasi l'esempio del come uno che conosca la verità, si tragga dietro per ischerzo con le sue parole gli ascoltatori. Ed io ne accagiono, o Fedro, gli iddii del luogo, o fors' anche queste vaticinatrici delle Muse che cantando sul nostro capo n'abbiano inspirato a ciò; come che io non possegga veruna arte del dire.

Fedro. Sia pur come vuoi, ma spiega soltanto quel che tu dici.

Socrate. Mettiti dunque a rileggere il principio dell'orazione di Lisia.

Fedro. « Le cose mie pertanto tu sai e qual ne verrebbe profitto, credo, intendesti. Giudico poi che non per questo i' non sarò per ottenere quanto dimandi, perch' io tuo amatore non sono. Sendo che ad essi vien sempre il pentimento de'....

Socrate. Basta. Egli è a dire qui come la sbagli e come pecchi contro l'arte. No?

263. Fedro. Appunto.

Capo XLVI. Socrate. Non è egli manifesto ad ognuno, come noi intorno ad alcune di queste cose siamo pienamente d'accordo e intorno ad alcune altre in disaccordo?

Fedro. Parmi d'intendere ciò che tu di', ma spiegati anche più chiaramente.

Socrate. Ecco, quand' uno pronunzi i nomi di ferro o d'argento, non intendiamo tutti la medesima cosa?

Fedro. Sì certo.

Socrate. Ma quando si pronunzino invece quelli di giusto e di buono? non accade che uno si volti di qua e l'altro di là, e che dissentiamo l'uno dall'altro e da noi stessi?

Fedro. Verissimo.

Socrate. In quelli dunque ci troviamo d'accordo e in quest'altri no.

Fedro. Così appunto.

Socrate. Or bene in quale de' due casi siam noi più facilmente esposti all'inganno e in qual la retorica può di più?

Fedro. Manifestamente in quello nel quale non siamo certi.

Socrate. Chi dunque s'indirizzi all'arte retorica, non avrà anzi tutto da mettersi a distinguere per questa via tali cose per cogliere i propri caratteri di cadauna idea secondo che il volgo di necessità resta incerto nell'una e nell'altra no?

Fedro. Sarebbe invero la bella cosa, o Socrate, d'avere cotal conoscenza, se uno te la procacciasse.

Socrate. Credo inoltre che, dove uno si metta a questa o a quella particolar trattazione, e' non debba ignorare, ma anzi con acuto intelletto avvertire di che si metta a parlare, e di che genere sia quel ch'e' tratta.

Fedro. Come no?

Socrate. Or bene: e l'amore diremo che sia tra le cose disputabili o no?

Fedro. Di quelle al certo intorno le quali siamo in dubbio: che se no, ti sarebb'egli stato possibile di dirne ciò che n'hai detto, ch'e' sia a danno dell'amato e dell'amante da prima, e poi ch'e' sia il maggiore de' beni?

Socrate. Dici benone. Ma dimmi anco questo, ch'io per l'entusiasmo ond'era preso, bene non lo ricordo: ho io definito l'amore in sul cominciar del discorso?

Fedro. E in che bel modo per Giove.

Socrate. Ah! di quanto tu di' che le Ninfe dell'Acheloo e Pane figlio di Ermes son così nell'arte delle orazioni più innanzi che non Lisia di Cefalo! O ch'io m'inganno, o che pur Lisia, incominciando il suo erotico, dovette obbligarci ad intender l'amore com'e' volle, e a questo concetto tutto coordinando, e' ci venne sciorinando poi il suo discorso: vuoi tu che di nuovo ne leggiamo il principio?

Fedro. Se così ti piace; però quel che tu cerchi, non v'è.

Socrate. Di' di' ch'io oda lui stesso.

Fedro. « Le cose mie pertanto tu sai, e qual ne verrebbe profitto, credo, intendesti. Giudico poi che non per questo i' non sarò per ottenere quanto dimandi, perch'io tuo amatore non sono. Sendo che ad essi vien sempre il pentimento de' beneficii che abbiano fatto dopo che al desiderio han soddisfatto ». Capo XLVII. 261.

Socrate. Certo che pare, vi corra gran tratto da quello che noi cerchiamo: egli non già dal principio, ma, invertito l'ordine, dalla fine muove allo svolgimento del suo discorso e incomincia da ciò che direbbe in sul finire un amante al suo amato. Non colgo io nel segno, o Fedro, capo diletto?

Fedro. Certo, o Socrate, egli è così: la è proprio la fine il discorso che ha fatto.

Socrate. E quanto al resto? non ti par che siano gettate giù a caso le parti dell'orazione? ovver ti sembra che ciò che è stato detto in secondo luogo per una qualche necessità sia stato posto in secondo luogo, e così delle altre cose che vi si dicono? a me veramente che non me ne intendo un bel nulla, è sembrato che lo scrittore coraggiosamente abbia detto ciò che gli veniva alla mente: saprestu una qualche ragione oratoria, secondo la quale abbia collocate le cose in quell'ordine?

Fedro. Tu sei ben buono, se mi creda abile a esaminare la scrittura di lui così sottilmente.

Socrate. Ma questo cred'io bene che tu ammetterai, debba ogni discorso esser composto com'un animale vivente e avere il suo proprio corpo, cotalchè non sia senza capo, nè senza piedi ed abbia le membra mediane e le estreme in tra loro e col tutto in conveniente accordo [119].

Fedro. Come negarlo?

Socrate. Prendi ora in esame la orazione dell'amico tuo, s'ella sia così, ovvero altrimenti; e troverai che la non è per nulla diversa da quell'epigramma che dicono inscritto sul sepolcro del frigio Mida.

Fedro. Quale, e come dice?

Socrate. Eccolo; te lo dico:

« Vergin son'io sculta nel bronzo, e poso
Sul sepolcro di Mida, insino a tanto
Che trascorra il ruscello frettoloso
E verdeggin le piante a lui da canto;
In eterno custode e non infida
D'esta tomba ch'ognor sparsa è di pianto,
Annuncio al peregrin: qui giace Mida » [120].

E tu intendi che non v' ha divario, cred' io, se una cosa sia detta da primo o da ultimo.

Fedro. Ma tu ti prendi giuoco, o Socrate, di quel discorso.

C. XLVIII. Socrate. E dunque, perchè tu non te l'abbia a male, lasciamo quel discorso da parte; benchè e' mi pare che offrirebbe esempi in buon numero, da' quali si caverebbe profitto in riguardarli [anco da chi non si proponesse affatto seguirli] (131); ma passiamo a gli altri discorsi che sono stati tenuti. Chè in essi eravi bene qualcosa, cred' io, a cui conviene 265. che guardi chi voglia far ricerche intorno a' discorsi.

Fedro. E che? di' su.

Socrate. Eglino erano in certo modo opposti: chè l'uno affermava, s'avesse da far grazia all'amante, e l'altro a chi non ami.

Fedro. Ed anche con molta forza.

Socrate. Credeva, tu avresti detto veramente con insano furore: chè ciò stesso quello è ch' io cercava. Abbiamo detto in fatti, che l'amore è furore. Non è vero?

Fedro. Sì.

Socrate. E che v' ha due specie di furore: uno che procede da infermità che l'uomo colpisca, e l'altro da un certo divino allontanamento dalle nostre condizioni normali.

Fedro. Per l'appunto.

Socrate. Di questo divino furore poi noi abbiam distinto ben quattro maniere, a quattro divinità riportandole; il furore che presagisce il futuro, l'abbiamo ad Apolline attribuito; a Dioniso quello che attiene alle iniziazioni, e alle Muse il poetico; la quarta maniera poi riportammo ad Afrodite e ad Eros, il furore erotico cui dicemmo superiore a tutti gli altri, nè so come nel ritrarre a parole la passione erotica, forse in qualche parte accostandoci al vero e forse altrove scostandocene, no' siam venuti giù sciorinando un discorso non affatto incredibile e con una specie d' inno mitico abbiam reso onore con modestia e pietà al mio e tuo signore (132), o Fedro, ad Eros preside de' be' garzoni.

Fedro. E in verità che per me non era scarso piacere ad udirti.

Capo XLIX. Socrate. Or bene ecco ciò che noi ne possiam ricavare: com'abbia potuto il discorso passare dal vitupero alla lode.

Fedro. Come tu di' ciò?

Socrate. Ecco, tutto 'l resto a me pare, sia stato proprio uno scherzo; ma dov'uno mai di quelle due cose onde si è a caso discorso [123], fosse buono di parlare con arte, e' non n'avrebbe scarso profitto.

Fedro. Di quali due cose?

Socrate. Ricondurre cioè ad una sola idea che abbia scorta, ciò che è sparso e diverso, affinchè, data la definizione di cadauna cosa, metta in aperto di che si proponga trattare. Come appunto ora si è fatto quanto ad Eros, che si è definito, vuoi che esatte o no siano state le nostre parole, il perchè chiaro e in ogni sua parte bene ordinato è riuscito il discorso.

Fedro. E l'altra a cui accennavi qual è, o Socrate?

Socrate. Di poterlo poi in secondo luogo dividere secondo le idee, quasi nelle membra di cui consta naturalmente, e non già mettersi a spezzarne [124], a modo che fa un cattivo cuoco, parte nessuna. Ma come già i nostri discorsi d'or ora hanno in comune abbracciato una certa generale specie del furore e come in un sol corpo v' hanno doppie membra ed 266 omonime ma in destra e sinistra distinte, così anco i nostri discorsi hanno offerto alla considerazione come una sola imagine del furore in noi connaturata, della quale separando poi la parte di sinistra l'uno ha continuato a separare e dividere sino a che trovato in esso un amore detto sinistro, non l'abbia con ogni miglior ragione coperto d'obbrobrio, e l'altro mettendoci dentro nelle parti di destra del furore e in esse trovato e messo in luce l'amore divino, ne ha celebrate le lodi come la cagione ch'egli è de' più grandi beni per noi.

Fedro. Tu di' verissimo.

Capo L. Socrate. Or io di tali divisioni e comprensioni sono amantissimo, o Fedro, perchè le mi dan modo a parlare e a pensare; e quand' i' veggo qualcuno che sia abile a comprendere l'uno e il molteplice qual è in natura, i' lo seguo con ogni diligenza *calcando l'orme sue quasi d'un dio* [125]. E costoro che a ciò

son buoni, sa dio s'io bene o no li appelli, li chiamo almeno sin ad ora dialettici. Ma, color che si mettono nella disciplina tua e di Lisia, di', con che nome s'han da chiamare? è ella questa l'arte oratoria, della quale usando Trasimaco e gli altri son divenuti a parlare abilissimi e tali pur rendono gli altri, quanti li vogliano colmare di doni, come e' fosser de' re?

Fedro. Regali uomini veramente, abbenchè non sappiano di ciò che tu dimandi. Quell'altra specie tuttavia parmi che tu drittamente la chiami de' dialettici: ma della retorica parmi non siasi parlato sin ora.

Socrate. Che di'? Sarebbevi mai qualche cosa di bello che all'infuori di ciò che abbiam detto, pur si consegua con l'arte? da vero che la non è cosa da trascurarsi da me e da te, ed è ben da dire quello che in proposito della retorica fu intralasciato.

Fedro. Ed egli è ben molto, o Socrate, quello che si trova scritto ne' libri intorno all'arte de' discorsi.

Socrate. E opportunamente tu me 'l rammenti. L'esordio anzi tutto ha da dirsi in principio dell'orazione. Son queste, non è vero, le delizie prelibate dell'arte a cui accenni? Capo LI.

Fedro. Sì.

Socrate. In secondo luogo è da porre la narrazione e le testimonianze appresso a quella, in terzo luogo gli argomenti e nel quarto le analogie. E la confermazione, mi pare, e la riconfermazione nomina ancora quell'eccellentissimo artefice di discorsi che è il Bizantino.

Fedro. Tu parli dell'eccellente Teodoro? (127)

Socrate. Che più? La confutazione e la controconfutazione è da fare tanto nell'accusa quanto nella difesa. Non chiameremo poi anche qui innanzi a noi quel bellissimo Eveno da Paro (128) che ha pel primo trovato la dimostrazione subordinata e le lodi indirette; v'ha eziandio chi dice, egli abbia messo in versi gli attacchi indiretti in servigio della memoria. Certo ch'egli è un gran sapiente. E lasceremo pure in pace Tisia (129) e Gorgia, i quali scopersero che ben più del vero è da far conto della parvenza di esso (130), e che per la forza de' loro 267.

discorsi sanno far apparire piccolo ciò che è grande e grande quello che è piccolo, e come antico quello che è nuovo e nuovo invece il contrario [131]; e per di più trovaron modo di parlar d'ogni cosa ora con la massima brevità ed ora con la più gran diffusione [132]. Del che un tal giorno sentendomi Prodico [133] favellare, maliziosamente sorrise, dicendomi com'egli solo avesse trovato quanto all'arte de' discorsi s'attiene; nè essere il caso di brevi o lunghi discorsi, ma della giusta misura.

Fedro. La gran sapiente parola, o Prodico.

Socrate. E non nomineremo Ippia? ch'io ritengo pur egli l'ospite d'Elea sia della istessa parte che lui [134].

Fedro. E come!

Socrate. Che direm poi della musicale giuntura delle parole di Polo [135], che si fe' autore della dupliciloquenza, della sentenziloquenza e della imagineloquenza [136] e di tutte le altre denominazioni onde gli fe' dono Licimnio [137] per l'adornamento del dire?

Fedro. E gli ammaestramenti Protagorei, non erano dessi della stessa maniera?

Socrate. Sì, o figliuolo mio, d'ortoepia e d'altre molte e belle cose [138]; ma per l'arte de' discorsi che muovono a compassione, vuoi per la vecchiezza, vuoi per la povertà, a me pare che fosse ben superiore la forza del Calcedonio [139]; ch'e' fu terribile per eccitare le moltitudini all'ira, e poi, eccitatele, e' le sapeva placar per incanto, com'era solito a dire; e fortissimo era nel muovere per qualsivoglia modo accuse e in ribatterle. Quanto però alla chiusa delle orazioni pare sian tutti quanti della sentenza medesima, sol che alcuni la chiamano epilogo ed altri le danno altri nomi.

Fedro. Tu parli eh! del richiamare che si fa in fine del discorso gli ascoltatori su cadauna delle cose dette per sommi capi?

Socrate. Ciò appunto: se tu avessi a dire ancora qualche altra cosa intorno all'arte delle orazioni....

Fedro. Le son cose da nulla nè degne che si ricordino.

568. Socrate. Le cose da nulla lasciamole andare; e questo vediam piuttosto di mettere in miglior luce, quale e quando abbia effetto quest'arte.

Fedro. Ben potente, o Socrate, nelle adunanze delle moltitudini!

Socrate. Certissimamente; ma guarda un po', o dolcissimo, se a te pure, come a me non paia, che questa loro tela mostri l'ordito.

Fedro. Spiegami come.

Socrate. Or bene dimmi un momento: se uno facendosi innanzi all'amico tuo Erissimaco od al padre di lui Acumeno [140], dicessegli: io so quello che a' corpi fa bene, sì che, quando voglia, posso a mio talento far loro provare freddo e caldo; e se mi paia, li fo recere, o altrimenti avere il flusso di sotto e così di tutto il resto; e tutto ciò sapendo i' mi tengo per un medico e abile a far medici gli altri, cui trasmetta di queste tali cose le cognizioni; che ti pensi tu che direbbe chi lo sentisse? Capo LII.

Fedro. Nulla, se non che gli dimanderebbe, s' e' sappia ancora a chi e quando sia da fare cadauna di quelle cotali cose e fino a che segno.

Socrate. E dov' e' rispondesse: niente affatto, ma io credo che chi abbia da me imparato, sarà buono di fare da sè ciò che tu dimandi?

Fedro. E' soggiungerebbe, cred' io, che egli è un bel matto, il quale avendo trovato in qualche libro od anche da sè certi rimedi, si crede d' essere addivenuto un medico, non sapendo nulla dell' arte.

Socrate. E nel caso, uno s' appresentasse a Sofocle o ad Euripide dicendo di saper fare sopra un piccolo argomento de' lunghi discorsi e de' discorsi brevi sopra un argomento grande, e quando voglia pietosi, o all' incontro terribili e minacciosi, e una quantità d'altre cose simili, e sì dicendo mostrasse di credere che dov' egli desse di tali insegnamenti, trasmetterebbe negli altri la creazione della tragedia?

Fedro. Anch' eglino, o Socrate, cred' io, che se la riderebbono di tale che si credesse non esser altro la tragedia se non la composizione di questi cotali elementi in conveniente armonia tra di loro e col tutto.

Socrate. Tuttavia e' non lo riprenderebbero già, cred' io,

con dure parole; ma come un musico, il quale s'addia in un uomo che si creda di saper d'armonia, perchè a caso sa toccar la corda più acuta e la più bassa, non gli direbbe queste dure parole: tu se' fuori del senno, o miserabile, ma, come musico ch'egli è, ben più dolcemente direbbegli: certo, o dolcissimo, anco questo ha da sapersi da chi voglia riuscire abile nell'armonia; ma ci corre un bel tratto dallo intendersi d'armonia e l'avere l'abilità che tu hai; chè tu conosci gli elementi necessari a sapersi innanzi dell'armonia, ma non già l'arte dell'armonia.

Fedro. E ben diritamente invero.

269. Socrate. Ed anco Sofocle a chi gli facesse quella tale dimostrazione, non risponderebbe ch'egli conosce i preliminari della tragedia, ma non già l'arte di far tragedie; e all'altro Acumeno, ch'egli conosce i preliminari della medicina ma non già la medicina?

Fedro. Perfettamente così.

Capo LIII. Socrate. Or bene; Adrasto il parlator soave (141) ed anco Pericle, crederem noi, che, dove avessero udito le bellissime regole d'arte che testè siam venuti passando, della breviloquenza e della imagineloquenza e tutto 'l resto che abbiam detto doversi mettere in luce, avrebbero forse così duramente, com' io e tu abbiam fatto per la rozzezza nostra, pronunziato una severa parola contro chi scrive di esse e le insegna altrui, quasi fossero l'arte della retorica; o piuttosto, come più sapienti ch'eglino sono, e di gran lunga che noi, e' non ci avrebbono fatto rimprovero, dicendoci: o Fedro e Socrate, e' non è 'l caso di adirarsi, ma di compatire chi non sapendo di dialettica è nella impotenza di definire che cosa la sia la retorica; e da questo lor difetto procede che possedendo i preliminari dell'arte e' si credettero aver essi trovata l'arte retorica; e quelli insegnando altrui ritengono d'aver loro perfettamente insegnato l'arte della retorica; come poi s'abbia da dire cadauna cosa per persuadere, e come mettere insieme il tutto, di ciò non si danno verun pensiero, quasi se l'abbian da andar pescando da per loro stessi gli allievi ne' discorsi.

Fedro. E' rischia veramente, o Socrate, sia proprio questa l'arte, ond'eglino danno insegnamento e scrivono, quasi fosse l'arte retorica. E tu mi pare che proprio abbia dato nel segno. Ma e dunque l'arte di chi è veramente retorico ed abile a fare altrui persuaso ond'è che uno se la potria procacciare?

Socrate. A poter, o Fedro, riuscire in questa palestra perfetto, e' si conviene, e forse anche è necessario, che la cosa proceda come per tutti gli altri casi. Se tu sei da natura fatto per la oratoria, riuscirai oratore distinto, dove ad essa tu aggiunga la dottrina e l'esercizio; di qualunque però di queste cose ti faccia difetto, sarai per essa stessa manchevole (141). Ma quanto all'arte non parmi vi si vada già per la via che accennano Lisia (142) e Trasimaco, sì credo vi sia ben un altro metodo.

Fedro. E quale mai?

Socrate. E' par veramente, o egregio, che Pericle sia stato sopra tutti eccellente nell'arte del dire.

Fedro. E che?

Socrate. Tutte quante sono le grandi arti, han mestieri di sottil disputa e di diligente investigazione della natura; chè di qui par che proceda il riguardare tutte le cose dall'alto e la facoltà di riuscire a ogn'intento (144). Il che appunto conseguì Pericle, oltre all'essere ben naturato. Imperciocchè incontratosi in Anassagora (145) che era ingegno di questa specie medesima, riempiutosi di alte considerazioni e levatosi sino alla natura di ciò che è intelligibile e di ciò che no, della quale massimamente faceva suo studio Anassagora, indi trasse ed applicò all'arte del dire quello che faceva per essa.

Capo LIV.

270.

Fedro. Che vuoi dire con ciò?

Socrate. Ella è certo la ragione medesima quella dell'arte medica e quella della retorica.

Fedro. Ma come?

Socrate. In ambedue infatti s'ha da studiar la natura, del corpo nell'una e nell'altra dell'anima, se tu voglia; nè per esercizio soltanto e per pratica, ma ad arte ministrando farmaci ed alimento all'uno procurargli la sanità e la robustezza,

e all'altra usando ragioni e instituzioni convenienti, trasmetterle la persuasione che voglia, e la virtù.

FEDRO. Egli è ben probabile, o Socrate, che sia così.

SOCRATE. E della natura dell'anima credi tu, sia possibile d'avere cognizione condegna senza conoscere la natura in universale?

FEDRO. Se si ha da prestar qualche fede ad Ippocrate che era degli Asclepiadi, la non si ha nemmeno del corpo, se non per questa via [140].

SOCRATE. Ed ottimamente e' ragiona, o amico; egli è tuttavia di mestieri, oltre Ippocrate, interrogare la ragione pur anco, s'ella sia d'accordo.

FEDRO. Giustissimo.

Capo LV. SOCRATE. Quanto alla natura considera dunque quello che dicano Ippocrate e la retta ragione. Non è egli da fare sempre l'istessa considerazione su la natura di qualsiasi cosa: per primo, se sia semplice ovvero molteplice l'obbietto dell'arte, di cui ci proporremo di divenire esperti e buoni a far abili gli altri; poi dov'egli sia semplice, non è a studiarne la potenza, secondo che da natura è fatto per essere attivo o passivo; e se più aspetti abbia, enumerarli, e considerarlo tanto nel complesso quanto sotto cadauno di essi aspetti in ragione dell'attività o passività che a cadauno è proprio per natura?

FEDRO. E' pare, o Socrate.

SOCRATE. Senza tali avvertenze adunque il procedimento nostro assomiglierebbe al camminare d'un cieco; ma chi proceda con arte, non si ha già da agguagliare ad un cieco o ad un sordo; anzi egli è di per sè manifesto che chi comunichi altrui de'ragionamenti, gli spiegherà con ogni maggior diligenza la natura di quella a cui i ragionamenti s'indrizzano, o vuoi dire dell'anima.

FEDRO. Come no?

271. SOCRATE. Il perchè tutti gli sforzi a ciò tendono, sendo che si studii a fare entrare in essa la persuasione. No?

FEDRO. Certamente.

SOCRATE. Quindi è manifesto che Trasimaco e chiunque al-

tro dia sul serio l'insegnamento dell'arte oratoria, descriverà anzi tutto con ogni maggior diligenza e farà conoscere l'anima, s'ella sia una e simile per natura, ovver multiforme in corrispondenza delle forme corporee. Per ciò che così noi intendiamo sia fare dimostrazione della natura.

Fedro. Per l'appunto.

Socrate. In secondo luogo poi certamente sopra di che la sia per natura attiva o di che la sia passiva.

Fedro. Come no?

Socrate. E quindi per terzo, distinte le ragioni e le varie specie delle anime e le loro disposizioni diverse, e' risalirà alle cause, assegnando a ciascuno la sua, ed insegnando qual anima da certe date ragioni si lasci persuadere e per qual causa, e qual altra invece persuasa non resti.

Fedro. Così sì che andrebbe, parmi, veramente bene!

Socrate. Nè certamente, o amico, ciò che per altro modo sia dimostrato od esposto, sarà mai detto o scritto a regola d'arte, vuoi che altro risguardi o questo di cui parliamo; eppure queglino che ora van scrivendo regole dell'arte del dire, e che tu ha' intesi, son de' furbi, i quali si tengono nascosto per loro ciò che perfettamente sanno in quanto all'anima. Se prima però e' non ragionino e non scrivano a questo modo, non diamo fede ch'essi scrivano secondo l'arte.

Fedro. A che modo?

Socrate. Dirne i termini propri non è facile impresa: come però s'abbia da scrivere, se si voglia scrivere secondo l'arte per quanto la cosa comporta, dir mi propongo.

Fedro. E ben di'.

Socrate. Da che si dà che la forza del discorso sia una guida dell'anima, chi sia per riuscire oratore, mestieri è che sappia quante diverse specie l'animo abbia. Egli avrà dunque da dire: le son tante e tante, e tali e tali; quindi taluni sono così e così sono gli altri; e, fatta questa prima distinzione, le specie de' ragionamenti son pur queste e quell'altre e cadauna specie è così e così. E perciò questi qui con questi ragionamenti per questa causa sono più facili a persuadersi di questa data cosa, e quest'altri qua per ciò sono a persuadersi

Capo LVI.

più duri. Fatta come si deve di queste cose considerazione, egli è di mestieri che in appresso tenga l'occhio ad esse medesime ne' loro atti, e quali elleno sieno e come agiscano, possa coglier col senso; o che altrimenti e' non andrà mai più oltre de' precetti che udì dal maestro. E quand'e' ne sappia dire a proposito qual dato uomo da quali argomenti lascisi persuadere; e al primo appresentarglisi e' sia buono, distinguendolo, di riconoscere, ch'egli è di que' tali e che quel- 272. la è la sua natura, della quale appunto si è tenuto discorso, sì che avendosela dinanzi realmente son da adoperare con essa que' tali argomenti per persuaderla; e possedendo tale abilità, sappia eziandio cogliere i momenti a parlare opportuni, e quelli di ritenersi; e quando sia 'l caso della breviloquenza, e quando di muover gli affetti, e quando della forza della parola e di cadauna altra forma del dire che abbia appreso, distingua la convenienza e la sconvenienza, allora egli avrà conseguito la bella e perfetta arte del dire; ma non già prima di questo punto da vero; che anzi dove in qualcuna di queste cose faccia difetto vuoi parlando, o insegnando, o scrivendo, e sostenga di seguire le norme dell'arte, avrà ragione chi a lui non dia fede. E che dunque, ci dimanderebbe a questo punto lo scrittor di retorica, o Fedro e Socrate, par egli così a voi pure? o credete sia altrimenti da intendersi quella che chiamasi l'arte de' discorsi?

Fedro. Impossibile altrimenti, o Socrate, abbenchè la non paia cosa di poco momento.

Socrate. Tu di' vero e per ciò stesso bisogna che noi, girando di sotto e di sopra i discorsi, per ogni verso li consideriamo, a fin di trovare la via che più breve e più piana giunge all'anima e non ci mettiamo senza pro' nessuno per la più lunga e la più aspra, se ce n'è aperta dinanzi una agevole e breve. Ma se a ciò tu abbia sentito parlare d'una qualche specie di sussidio da Lisia o da qualunque altro, studiati d'indicarlo richiamandotelo a mente.

Fedro. I' vorrei bene provarmivi, ma non così su due piedi.

Socrate. Vuoi tu dunque ch'io ti riferisca un discorso che già intesi da alcuni che si occupano in queste cose?

Fedro. Come no?

Socrate. Già v' ha, o Fedro, il proverbio: giusto è che parli anco il lupo [147].

Fedro. E tu fa' appunto così.

Socrate. Dicon pertanto che la cosa non è da prendersi tanto sul serio e che non conviene, andando per le lunghe, risalire sì in alto; chè già affatto, com'abbiamo detto in sul principio di questa discussione, non è necessario d'avere la cognizione verace delle azioni giuste e buone, o degli uomini che per natura o per educazione sian tali, a chi sia per riuscire buon oratore. Chè ne' giudizi de' tribunali di siffatta verità nessuno si prende pensiero, ma di ciò ch'è probabile. È questo il verosimile e in esso deve affisarsi chi voglia parlare a norma dell'arte; quindi nè meno de' fatti s' ha talora da tener parola, se non son verosimili, ma de' verosimili sì e nelle accuse e nelle difese; e dietro al verosimile ha da andare sempre chi parla, dicendo un bell'addio alla verità; chè tutta l'arte sta nel fare che quello per tutta quanta la orazione mantengasi.

Capo LVII. 273.

Fedro. Tu ha' proprio esposto, o Socrate, ciò che vanno dicendo queglino che la fan da maestri nell'arte de' discorsi. Mi ricordo che già anco innanzi noi ne abbiam toccato un momento; pare però che questa sia la gran cosa per coloro che vi si occupano.

Socrate. Da vero che tu ti sei proprio fatto succo e sangue il tuo Tisia! ebbene ci dica Tisia anco questo: s'e' non crede che 'l verosimile sia ciò medesimo che il volgo accetta.

Fedro. E che altro?

Socrate. E' si par dunque ch'egli abbia scoperto e scritto questo miracolo di sapienza e d'arte ad un tempo: se uno debile di corpo e petulante d'animo, dopo aver picchiato di santa ragione un altro robusto ma vile, e dopo avergli portato via il mantello od altro che sia, lo metta in tribunale, e' non dovranno deporre il vero nè l'uno nè l'altro; ma negherà il vile d'averne buscate da un solo che avea coraggio, e questi dovrà invece provare ch'eglino erano soli, e stringere i panni addosso all'altro dicendo: com' io avrei potuto così

mingherlino metter le mani addosso a tal uomo? L'altro poi non confesserà già la vigliaccheria sua, ma dovrà trovar su qualche altra bugia, offrendo forse all'avversario buon giuoco. E così anco pel resto i discorsi che si tengon con arte sono a questo modo. Non è egli vero, o Fedro?

Fedro. E come no?

Socrate. Capperi! il valentuomo che ha da esser Tisia o chiunque altro sia e da qualunque paese gli piaccia chiamarsi, che quest'arte secreta ha discoverto! Ma, o amico, gli direm noi forse, ovver no....?

Fedro. Che mai?

Capo LVIII. Socrate. Questo: già da un pezzo, o Tisia, prima ancora che tu ci venissi dinanzi, ci troviamo ad aver detto, che il verosimile nasce nelle moltitudini dalla simiglianza col vero. Le simiglianze poi, siam venuti dimostrando testè, che da per tutto sa benissimo riconoscerle chiunque abbia cognizione del vero. Il perchè se tu ne sai dire qualche cos'altro dell'arte di far discorsi, ti staremo a sentire; se no, ci atterremo a quello siam venuti dicendo; che dov'uno non abbia numeratamente distinto le nature diverse di coloro che lo han da ascoltare, e non sia stato buono di classificare le cose nelle loro specie ed in una sola idea cadauna partitamente comprenderle, e' non sarà mai artefice di discorsi, in quella certa misura che all'uomo è concessa. Nè a ciò giungerà senza studio e diligenza molta; cui non ha già da sommettersi per parlare ed agire tra gli uomini chi abbia fiore di senno, ma per poter dire ciò che sia accetto a gli dei, e in modo ad essi accetto operare, per quanto è da lui. Non ci dicono in fatti, o Tisia, coloro i quali sono ben più sapienti di noi, che non già chi abbia mente, ha da curarsi di riuscire accetto a' suoi compagni di servaggio, neppure per un di più, ma sì a' suoi signori buoni e nati di buoni padroni? Cotalchè se anco ti sembri lungo il giro delle mie parole, non farne le meraviglie; chè a' grandi subbietti è da salire per lunga via e non come tu credi. E certamente, come la ragione ci dice, anco per questa via si potrà dare che bellissimi effetti si ottengano.

274.

Fedro. Benissimo veramente e' mi pare sia tutto ciò ragionato, o Socrate, purchè un ci riesca.

Socrate. Ma per chi miri a belle cose, bello è pur di soffrire, se di soffrire gli accada.

Fedro. Certamente.

Socrate. E dunque quanto all'arte e alla non arte de' discorsi sia detto abbastanza.

Fedro. E allora?

Socrate. Resta che parliamo della convenienza e della sconvenienza della scrittura, in che modo cioè la si usi a dovere e in quale sconvenientemente. No?

Fedro. Certo.

Capo LIX.

Socrate. Sai tu dunque in che modo riuscirai massimamente accetto a dio occupandoti nel fare o nel dire discorsi?

Fedro. Io no, e tu?

Socrate. I' ti so riferire la narrazione de' nostri vecchi; ed essi sì che la sanno la verità. Chè se noi medesimi la ritrovassimo, forse che ci prenderemmo più cura de' pensamenti umani?

Fedro. Tu fai una dimanda da ridere; ma narra via ciò che hai detto d'avere udito.

Socrate. I' ho inteso già dire (148) che verso Naucrate in Egitto fosse un di que' vecchi iddii, al quale era pur sacro l'augello che chiamano ibi; il nome di quest'iddio era Theuth (148 bis); e ch'egli pel primo inventasse il numero e 'l calcolo e la geometria e l'astronomia, ed inoltre i giuochi delle pietruzze e de' dadi, ed eziandio le lettere. Sendo allora re di tutto quanto l'Egitto Tamo (149), andò a quella grande città della regione superiore, che gli Elleni chiamano Tebe d'Egitto, e 'l dio lo chiamano Ammone; ad essa, dico, andò Theuth, e delle arti sue gli fe' mostra, dicendo ch' e' le avesse da scompartire tra tutti gli Egizi. E quegli dimandò, qual utilità avesse ciascuna; e quand' e' si fece ad esporla secondo che meglio o men bene parlava gli dette biasimo o lode. E a lungo di ciascun'arte si narra che Tamo parlasse, per ogni verso considerandola, a Theuth; il che sarebbe troppo lungo discorso a riferire. Ma quando si fu alle lettere: questa invenzione, o re, disse Theuth, farà i tuoi Egizi più sapienti e di miglior memo-

ria; per ciò ch'essa è un vero farmaco per la memoria [150] e per il sapere. E l'altro risposegli: o ingegnosissimo Theuth, altri è quegli che è buono a creare le arti, ed altri que' che giudica d'esse, quanta parte di danno o di profitto s'abbiano per chi sia per usarne. Ed ora tu pure, padre qual sei delle lettere, per il bene che loro tu vuoi, hai detto il contrario di ciò che può darsi. Chè questo può darsi, negli animi di chi le apprenda, apportino l'oblio per la trascuranza della memoria; come che, fidandosi ne' segni estrinseci della scrittura, più per essi non siano intrinsecamente per ricordarsi [151]; e per ciò non un farmaco della memoria, ma della reminiscenza hai inventato; e così a' discepoli tuoi tu porgi del sapere la parvenza e non la verità. Perchè di molte cose avendo presa notizia senza la disciplina dell'ammaestramento, e' si crederanno essere dotti di molto, pur essendo per la massima parte ignoranti; e per di più a trattarsi difficili, per ciò che siano falsi sapienti e non sapienti da vero [152].

275.

Fedro. Ma tu, Socrate mio, narri con ogni facilità i racconti Egiziani e di qualunque altro paese tu voglia.

Socrate. Quelli [153] del tempio di Giove in Dodona, o amico mio, affermarono che i vaticinii primissimi fossero 'l parlar delle querci; quindi a quel tempo là, ancorchè non fossero sapienti come voi moderni siete, bastava di udire una querce o una pietra semplicemente, se pur dicevano il vero. Ma forse per te v'ha divario, secondo chi parla e di che paese egli è. Nè tu guardi a ciò solamente, se la cosa stia proprio così od altrimenti.

Fedro. Con buona ragione tu m' ha' dato il giambo, e quanto alle lettere, parmi, sia proprio come dice il Tebano.

Capo LX.

Socrate. Chi dunque si pensa di lasciare dopo di sè un'arte consegnata alla scrittura, ed ugualmente chi quest'arte accetti quasi la sia qualche cosa di sicuro e di stabile perchè scritta, darà prova di molta semplicità e mostrerà di sconoscere il vaticinio d'Ammone, ritenendo che i discorsi scritti sieno qualche cosa di più che un rammentare a chi sa, ciò di cui tratta la scrittura.

Fedro. Giustissimo.

Socrate. Chè questo è proprio il male, o Fedro, della scrittura ed è affatto lo istesso della pittura. Anche le opere di quella ti stanno dinanzi come fosser vive; ma se rivolgi loro una interrogazione, molto gravemente si tacciono. E lo stesso è de' discorsi scritti. Tu credi ch' e' ti parlin da senno, ma se poi tu gl' interroghi, proponendoti d' imparare qualche cosa di ciò che dicono, ti danno una sola risposta e sempre la stessa [184]. Una volta poi che 'l discorso è scritto, e' va da per tutto, per le mani ugualmente di chi l' intende come eziandio di coloro a cui non s' indrizza; nè sa parlare cui si conviene e a gli altri no, e quindi maltrattato e ripreso, non conforme giustizia, ha sempre bisogno dell' aiuto del padre, mentr' egli non è in facoltà nè di difenderlo, nè di dargli soccorso.

Fedro. Ed anco questo è stato detto con ragione drittissima.

Socrate. E bene; consideriamo l' altro discorso, fratello germano di questo, com' e' proceda e quanto sia per natura più potente e migliore. 276.

Fedro. Che discorso è questo che dici?

Socrate. Quello che con la cognizione si scrive nell'animo del discente; che è buono a difendersi da sè medesimo e sa parlare e tacere con chi si conviene.

Fedro. Tu intendi parlare del discorso del sapiente, che è vivo e animato, e del quale il discorso scritto si potrebbe dire un' imagine.

Capo LXI.

Socrate. Questo appunto. Ma dimmi un momento anco questo: un agricoltore che se ne intenda da vero, metterà egli forse in sul serio le sementi che gli stieno a cuore e dalle quali voglia ritrarre frutto, negli orti d'Adone [185] in tempo d' estate, e s' allegrerà poi di vedersele belle e nate in otto giorni; ovvero e' farà ciò per giuoco e in grazia della festa, se pure 'l farà; laddove le sementi a cui metta proprio cura, praticando l' arte agraria, e' le seminerà dove si conviene, e sarà ben contento che all' ottavo mese quant' ha seminato venga a maturità?

Fedro. Certo così egli adopererà in sul serio, e 'l resto, come tu di', farebbelo con intendimento diverso.

Socrate. E chi abbia le cognizioni del giusto, del bello e del buono, avrem da dire, abbia men senno dell' agricoltore quanto a l'andarle seminando?

Fedro. No davvero.

Socrate. Sì chè da senno e' non le scriverà nell' acqua dal nero colore [156] seminandole a mezzo della sua penna con parole impotenti a soccorrersi da loro medesime e impotenti a mostrare il vero qual si conviene.

Fedro. Pare invero che no.

Socrate. No di certo, ma e' le seminerà, a quanto pare, ne' giardini della scrittura letterata e ve ne scriverà, sol per diletto quand' e' ne scriva, mettendosi da parte un tesoro di note [157] per quando giunga alla vecchiezza smemorata e per quanti altri si mettano su le sue orme medesime, e in veder verdeggiare quelle sue tenere piante e' s' allegrerà tutto quanto; e come gli altri altri spassi si prendono, vuoi ne' simposii immergendosi, o vuoi in altri diletti che sono della medesima specie, così egli pare che se la passi a questo giuoco ch' io ho detto.

Fedro. Il bellissimo giuoco che è questo, o Socrate, onde parli, nel quale uno possa trovar diletto a scrivere intorno alla giustizia e a gli altri argomenti di che ha' discorso.

Socrate. E pure, Fedro dolcissimo, egli è così. Diletto però di gran lunga più bello si coglie, quand' uno, usando dell' arte dialettica e presasi l' anima che a ciò sia convenientemente disposta, vi semini e germogliare vi faccia con iscienza i ragionamenti, i quali sien buoni a provvedere a loro stessi e a chi li ha posti, nè già sterili di frutti; ma anzi portanti il lor seme, pel quale altri germogliandone in altri possano fare che eterno duri e facendo appieno felice chi l' abbia per quanto all' uomo è possibile.

277.

Fedro. Da vero che questo che dici, è di gran lunga più bello.

Capo LXII.

Socrate. Or dunque, essendo in ciò venuti d'accordo, o Fedro, possiam meglio di quelle tali altre cose portare giudizio.

Fedro. Di quali?

Socrate. Di quelle le quali proposti essendoci d'esaminare,

siamo a questo punto arrivati; vedere cioè il torto di Lisia in fatto della sua scrittura e al tempo stesso che siano i discorsi che si scrivono con arte e senz'arte. E omai cred'io che di ciò ch'è secondo arte e di ciò che no, sia stato parlato abbastanza.

Fedro. E' pare, ma di bel nuovo me lo richiama a memoria.

Socrate. Prima che un uomo non abbia veduta la verità di cadauna cosa, onde si proponga parlare o scrivere, e non sia divenuto abile a definire il tutto in sè stesso, e dopo definito nol sappia distinguere nelle sue specie, e poi queste a seconda della natura delle anime distribuendo, trovi la specie che con cadauna natura è in armonia, e così componendo e adornando discorsi, studii a dare all'anima che è di vario ingegno, discorsi svariati e d'ogni armonia ripieni, e semplici invece a gli animi semplici: prima di tutto ciò non sarà buono a trattar l'arte, quanto da natura n'è dato, nel genere de' discorsi, nè per ciò che attiene all'insegnare nè pel persuadere, come tutto il nostro lungo discorso ha di sopra mostrato.

Fedro. E veramente così la ci è apparsa la cosa.

Capo LXIII.

Socrate. E quanto a ciò che sia bello o brutto nel fare o nello scriver discorsi, e quando se ne abbia o no da dar colpa, non fu messo in chiaro dalle cose dette poco di sopra....

Fedro. Da quali?

Socrate. Se Lisia, per esempio, o chiunque altro mai scrisse o sarà per iscrivere sia per uso privato sia pel pubblico, dettando delle leggi, e nel dettare una scrittura d'intendimento civile si creda d'avervi posta una gran saldezza e chiarezza, ch'e' lo dica o no, sarà per lo scrittore una vergogna di crederlo: perciocchè l'ignorare affatto [158] ciò che attiene al giusto e all'ingiusto, al bene ed al male da vero che non può non essere vergognoso, se anco un'intiera moltitudine te ne dia lode.

Fedro. Certo è così.

Socrate. Quegli all'incontrario, il quale in ogni scrittura sopra qualunque argomento stimi necessario, v'abbia la sua

buona parte il diletto; e che nessun discorso, nè in versi, nè sciolto dalla misura del verso, vaglia la pena di scrivere con molta diligenza, nè tampoco di leggerlo, al modo di quelli che senza discernimento e senza infondere la persuasione in altrui si van recitando cuciti insieme [159], ma anzi debban vera- 278 mente i migliori discorsi servire a richiamare alla mente ciò che uno sa; in quelli poi che mirano ad insegnare e che sono dettati per lo ammaestramento e scritti realmente nelle anime intorno al giusto, al bello ed al buono, soltanto in essi doversi trovare lucentezza, perfezione e ciò che li renda degni di studio; e per ciò questi tali discorsi aversi da chiamare in certo modo quasi figli legittimi, prima a rispetto di quello stesso, a cui accada d'inventare qualche cosa di nuovo, e poi gli altri che o figli o fratelli respettivamente andarono a metter radice nelle anime altrui; mentre a tutti gli altri discorsi egli è da dire addio; ad un uomo che così la pensi, parmi, o Fedro, che e tu ed io faremmo voti d'assomigliare.

FEDRO. Ben io lo vorrei e fo il voto che dici.

Capo LXIV. SOCRATE. E omai abbastanza ci siamo piacevolmente intrattenuti intorno a' discorsi. Or tu andando da Lisia narragli come noi discesi alla fontana delle Ninfe e al sacrario delle Muse abbiamo intese certe voci, le quali ci hanno fatto comandamento di dire a Lisia e a qualunque altro componga discorsi; ad Omero e ad ogni altro che detti poesia, vuoi da accompagnar con la musica o senza; e in terzo luogo a Solone o chiunque altro sia che occupandosi negli ordinamenti politici, i quali chiamano leggi, detti scritture politiche, che, dove, avendo la cognizione della verità, queste stesse scritture abbia composto e sappia difenderle, al caso che uno venisse mai ad appuntarle, e sia buono di dimostrare le scritture sue esser cose da poco al paragone de' ragionamenti suoi propri, e' non dovrebbe già da quelle prime trarre il suo nome ma sì da questi a cui ha dato ogni sua cura.

FEDRO. E che nomi dunque gli dai?

SOCRATE. Chiamarlo con quello di sapiente la mi par troppo gran cosa e conveniente al solo iddio [160]; ma 'l nome di filosofo od altro simile meglio mi pare che gli convenga e gli quadri.

Fedro. E nemmeno questo è senza ragione.

Socrate. E colui invece che nulla abbia di più degno di quello che composto o scritto s'abbia, per lungo tempo rivoltolandoselo di sotto e di sopra, or rappezzando ed or sopprimendo, nol chiamerai a buona ragione fabbricator di discorsi, o scrittore, o autore di leggi?

Fedro. Come no?

Socrate. Ebbene questo va' ad annunziare all'amico tuo.

Fedro. Ma e tu? che farai tu stesso? perchè non è 'l caso di dimenticare l'amico tuo.

Socrate. Chi è desso?

Fedro. Il bell'Isocrate. Che cosa annunzierai tu a costui, o Socrate? che diremo ch'e' sia?

Socrate. Giovane egli è tuttavia Isocrate, o Fedro; qual augurio però io ne faccia, voglio significarti.

Fedro. Quale mai? 279.

Socrate. A me pare di natura migliore, a comparazione di Lisia, per i discorsi, e poi d' ingegno più nobilmente temprato (161). Il perchè non sarebbe da meravigliare affatto che con l'avanzar dell'età, se dia sempre opera a' discorsi ne' quali ora si occupa, e' passi innanzi a quanti mai giovani v' han dato opera, e pur se non si chiami d'essi soli contento, ma qualche più divino impulso a più grandi cose lo spinga. Perciocchè per natura, o amico, nella mente di cotest' uomo v' ha bene una certa tal quale filosofia. Queste cose adunque io annunzierò ad Isocrate come al mio diletto da parte de gli dei, e tu a Lisia, l'amor tuo, quelle altre.

Fedro. Così sarà fatto; ma andiamne omai che il caldo ha incominciato ad abbassare.

Socrate. E non saria conveniente innanzi di partirci fare una preghiera a gli dei?

Fedro. E perchè no?

Socrate. Pane diletto (162), e voi quanti siete gli dei di questo luogo, concedetemi d'esser bello nello interno; e quant'ho d'esterno, fate che sia con l'interno mio in armonia. Ch'io giudichi ricco il sapiente; e ch'io m'abbia tanta quantità d'oro quanta non saprebbe portarne o trarne altri che il saggio....

Che abbiam ancora altro da chiedere, o Fedro? per me veramente ciò basta.

FEDRO. Ed anco per me fa' questo medesimo voto; chè tra gli amici tutto è comune.

SOCRATE. Andiamo.

ANNOTAZIONI

(1) Ne' Mss. al titolo Φαῖδρος è aggiunto quest' altro περὶ καλοῦ cui il Ficino ha conservato: *de pulchro*. Ma questo secondo e improprio titolo, come già a proposito di altri simiglianti titoli secondari abbiam notato altre volte, non vien da Platone sicuramente. Egli, fatta eccezione per pochissimi, mirando più alla forma dramatica che non alla dottrina svolta ne' dialoghi, si compiacque di denominare i suoi dialoghi da uno degl' interlocutori del dialogo.

(2) Questo leggiadrissimo principio del libro più volte imitato nell' antichità, s' ebbe le lodi di Dionigi d'Alicarnasso nella sua celebre epistola a Gn. Pompeo (pag. 31. del vol. VI. dell' ediz. dell' Holtze.). Πολλὴν μὲν ὥραν ἔχει, καὶ χαρίτων ἐστὶ μεστὰ τὰ πρῶτα ταυτί, dice l' antico retore, che del resto del dialogo fa un' acerba censura. Quanto poi alla formula interrogativa ποῖ δὴ καὶ πόθεν vedi la nota 6. al Liside.

(3) Nella prosopografia del dialogo, § III. del nostro proemio, abbiam detto, che Fedro è un effeminato il quale s' è messo sotto la cura d' un medico famoso, appoggiandoci a questo luogo. Di Acumeno il medico, padre d' Erissimaco, si fa ricordo anche in appresso pag. 268. e nel Simposio pag. 176. Di lui è fatta menzione anche nelle memorie socratiche III. 13. 2. Vedi la prosopografia platonica del Groen van Pristerer pag. 193. e ciò che ne abbiamo scritto noi stessi nel preambolo alla nostra edizione delle memorie senofontee cap. III.

(4) « Δρόμοι fuerunt loca tecta non modo ad cursum sed etiam ad ambulationem destinata » scrisse il Ruhnkenio al Glossario di Timeo, e per ciò sono qui contrapposti alle ὁδοί o alle vie pubbliche e aperte. Nella Repubblica III. pag. 406. b. c. leggeremo, come Erodico fosse il primo il quale volgesse la ginnastica alla terapia medica. Le parole ch' io ho reso « sia più salutare », nel testo ἀποκωτέρους εἶναι, son tratte dal linguaggio medico.

(5) Come già congetturò l' Heindorf, Lisia viveva al Pireo, e qui con un po' di sale comico è fatto alloggiare presso il demagogo.

(6) D' Epicrate così il van Pristerer, prosopogr. plat. pag. 114.: « A verisimilitudine non abhorret hunc esse Epicratem, qui in Aristophanis Ecclesiazusis memoratur ». Dallo Scoliaste poi apprendiamo che

fu demagogo di dubbia fama; e così v' ha una prima puntata a Lisia nel farlo alloggiare appo di lui. Anco la casa di Morycho ha mala fama. Vedi il Ruhnkenio ad Tim. gl. p. 153. L'Olimpio o Olimpeio è il noto tempio di Giove; cf. Meurs. Ath. Att. II. 10.

(7) Questo stesso modo ch' io ho conservato, come doveva, ricorre eziandio nella Repubblica I. p. 354. a. IX. pag. 571. e.

(8) Riporto i versi della I. Istmia di Pindaro, a' quali accenna:

«Μᾶτερ ἐμά, τὸ τεόν, χρύσασπι Θήβα,
πρᾶγμα καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον
θήσομαι».

(9) Per ciò che Socrate ad ogni momento si proclama maestro nelle cose d'amore. Cf. Simp. pag. 177. d. 212. b. Liside pag. 204. b. Carmide pag. 154. b. c.

(10) L'ὦ γενναῖος del testo è stato variamente interpretato; taluno ha mutato ὦ in ὡ; io mi son tenuto da presso al buon Ficino e con lui scorgo qui una tal quale maliziosa derisione di Lisia.

(11) ἀστεῖοι, ma la parola italiana non ha tutta la forza della greca. La derisione è palese.

(12) Aulo Gellio nella notissima istoria di Euclide Socratico (VI. 10.) ci dà la distanza di Megara da Atene in «millia passuum paulo amplius viginti» e nell' Erissia, uno de' dialoghi sicuramente apocrifi, sentiremo dire a Socrate, pag. 392. a., ch' e' s'era stancato il dì innanzi andando a Megara. Il dotto Krische dal n. l. crede poter indurre, che Socrate e Fedro siansi incontrati su la via di Megara. Ad ogni modo all' Ilisso e' l'abbandonano e prendono le strade che menano al Pireo e al Falero.

(13) Qui s' accenna, come avvertì l' antico Scoliaste, ad Erodico da Selimbria affatto diverso dall'Erodico medico da Leontinoi e fratello di Gorgia. Di quest' Erodico da Selimbria vedi la nota 53. al Protagora. Avremo da incontrarlo anche nella Repubblica III. pag. 406. a.

(14) Νοσοῦντι. Νοσεῖν come l' «aegrotare» latino (cf. Hor. Sat. I. 6. 30.) è spessissimo applicato alle forti passioni, e per ciò l' ho reso col nostro modo volgare soffrire d' una malattia.

(15) ἐθρύπτετο ha il testo: θρύπτεσθαι è il *delicias facere* nelle cose d'amore.

(16) Avverti la grazietta di parlare a Fedro di Fedro stesso come fosse altri da lui.

(17) Pon mente all' effetto dramatico d' introdurre qui, quasi interlocutore nel dialogo, Lisia, per mezzo della sua scrittura.

(18) Di questo costume socratico d' andare a piè nudi vedi le Nubi d'Aristof. 103. 362., il Simposio pag. 150. c. 174. a. e le memorie socratiche I. 6. 2. e la nota da me apposta a quel luogo.

(19) Il platano del nostro luogo ha avuto una specie di celebrità

storica presso gli antichi. Vedi l'Epistole d'Aristeneto I. 3. Cic. de Orat. I. c. 7. 28. Luciano, de domo 4.

(20) Il mito d'Oritia rapita da Borea conservatoci da Apollodoro, 3. 15. 2. e a cui accennano Erodoto VII. 189. e Sofocle Antig. v. 980. non che altri antichi scrittori, è uno de' tanti miti simigliantissimi tra di loro, pe' quali la fantasia greca celebrò la morte nella giovinezza.

(21) Vedi in Pausania I. 19. la descrizione particolareggiata del luogo.

(22) L'illustre Max. Müller, al quale sarà al certo splendidissima gloria aver aperto nuovi campi alla scienza filologica, ha preso le mosse da questo luogo del nostro dialogo in quella sua scrittura bellissima su la mitologia comparata, che è il primo saggio del volume secondo della pubblicazione dal gran filologo intitolata «Chips from a German workshop». Questo saggio racconciato un po' alla forma d'un articolo da rivista fu primamente tradotto in francese dal Renan per la Revue Germanique nel 1859. Ora poi G. Perrot ha pubblicato recentemente in francese tutti questi saggi del vol. II. de' Chips from a German workshop sotto il titolo «Essais sur la mythologie comparée les traditions et les coutumes par M. Müller». Paris, Didier 1873. Riportato il nostro luogo, così continua il Müller nella traduzione del Perrot: «Ce passage de l'Introduction du Phèdre de Platon a été fréquemment cité pour montrer ce que le plus sage des Grecs pensait des rationalistes de son temps. Il y avait alors à Athènes, comme dans tous les pays et à toutes les époques, des hommes qui, n'ayant ni la foi au miraculeux et au surnaturel, ni le courage moral de nier complétement ce qu'ils ne pouvaient croire, essayaient de trouver des explications possibles pour mettre d'accord les légendes sacrées transmises par la tradition, consacrées par des observances religieuses et sanctionnées par l'autorité de la loi, avec les principes de la raison et les régles de la nature. Il ressort, au moins, clairement du passage precité et de plusieurs autres de Platon et de Xénophon, que Socrate quoiqu'il ait été accusé d'hérésie, n'avait pas une très-haute idée de ce genre de spéculation, qu'il trouvait ces explications plus incroyables et plus absurdes que les plus incroyables absurdités de la mythologie grecque, et que même, à une certaine époque de sa vie, il traitait ces tentatives d'impies.

M. Grote, dans son ouvrage classique sur l'histoire de la Grèce, s'appuie sur ce passage et sur d'autres semblables pour assigner à Socrate une place parmi les historiens et les critiques dans le sens que notre temps a donné à ces mots; il s'efforce d'appuyer de son témoignage l'opinion qu'il soutient, à savoir qu'il est inutile de creuser les mythes du monde grec pour y chercher un prétendu fond de vérité. En cela il fait dire au philosophe ancien plus qu'il ne dit réel-

lement. Le but que se propose la critique moderne, en étudiant les mythes de la Grèce ou de toute autre nation de l'antiquité, est si different de celui de Socrate, que les objections, qu'il émettait contre ses contemporains rationalistes, ne peuvent guère s'appliquer à aucun de nous. On peut même montrer, je crois, qu'à notre point de vue l'étude de ces mythes fait partie du probleme que Socrate considerait comme le seul digne de la philosophie. Quel est le motif qui nous fait aujourd'hui rechercher l'origine des mythes grecs, étudier l'histoire ancienne, acquérir la connaissance des langues mortes et déchiffrer d'illisibles inscriptions? Pourquoi trouvons nous de l'intérêt non seulement à la litterature de la Grèce et de Rome, mais encore à celle de l'Inde, de la Perse, de l'Egypte et de la Babylonie anciennes? Pourquoi les légendes puériles et souvent repoussantes de tribus sauvages attirent elles notre attention et occupent elles notre pensée? Ne nous a-t-on pas dit qu'il y a plus de sagesse dans le *Times* que dans tout Thucydide? Les romans de Walter-Scott ne sont ils pas plus amusants que la *Bibliothèque d'Apollodore*, et les ouvrages de Bacon plus instructifs que la cosmogonie de Puranas? Qu'est ce qui donne donc de la vie à l'étude de l'antiquité? Qu'est ce qui pousse de nos jours les hommes à consacrer leurs loisirs à des études en apparence si peu utiles, si non la convinction que pour obéir au commandement de l'oracle de Delphes, pour savoir *ce qu'est l'homme* nous devons savoir ce qu'il a été?„

(23) Farmacia è la Naiade del fonte che secondo l'uso costante aveva il nome medesimo. Vedi il Glossario di Timeo pag. 268.

(24) Col Krische e con l'Hermann ritengo tutte queste parole per un'antica interpolazione, massimamente per ciò che'l discorso di Socrate non tocca affatto delle varietà e differenze de' miti, ma solo de' tentativi che erano stati fatti massimamente dalla sofistica per ispiegarli. Primo institutore di queste ricerche pare che fosse Metrodoro da Lampsaco, l'amico di Anassagora, del quale parlammo già un'altra volta nel proemio all'Ione § 1.

(25) Al nostro lettore torna certamente a memoria il luogo dell'Alcibiade in cui è svolta la sentenza Delfica.

(26) Una quantità di scrittori antichi hanno avuto a mente questo luogo platonico. Cf. Plutarchi Moral. adv. Colot. II. pag. 1119. b. Sext. Emp. adv. Logic. VII. § 264. Origen. Comm. in Matthaeum, Op. t. III. pag. 667. ed. Paris. *Più complicata*, πολυπλοκώτερον, con l'Ast, col Boeckh e con lo Schleiermacher mi pare da riferire alle cento teste che la popolare fantasia gli attribuiva. I Grammatici notano qui la figura di chiasmo che noi abbiamo facilmente conservata nel volgarizzamento.

(27) Riporto le parole di Cicerone a illustrazione del nostro luogo: de Orat. I. 7. „Cur non imitamur, Crasse, Socratem illum qui est

in Phaedro Platonis? nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis, quam illa, cuius umbram secutus est Socrates, quae mihi videtur non tam ipsa aqqula, quae describitur, quam Platonis oratione crevisse». Cf. de Legib. II. 3. Che il platano importato dall'Asia (cf. Plin. h. n. XII. 3. 4.). fosse a gli antichi uno degli alberi meglio accetti, ci è provato da un gran numero d'antichità. I commentatori si sono accorti assai agevolmente, che al pensiero di Platone, mentre dettava il luogo nostro, era presente il verso omerico Il. β. 307:

καλῇ ὑπὸ πλατανίστῳ, ὅθεν ῥέεν ἀγλαὸν ὕδωρ.

(28) Il Ficino traducendo: «aestivum insuper quiddam et canorum cicadarum subresonat choro», dovè aver dinanzi un'altra lezione cui tentò ristabilire lo Stefano θερινόν τέ τι καὶ λιγυρόν.

(29) Di questa splendida descrizione naturale così scrisse l'Humboldt: Kosmos II. S. 17. 18. Wenn bei einem Staatsmann, in einem bewegten und vielbeschäftigten Leben, in einem durch politische Leidenschaft aufgeregten Gemüthe lebendiges Naturgefühl und Liebe zu ländlicher Einsamkeit sich erhalten, fo liegt die Quelle davon in den Tiefen eines grossen und edlen Charakters. Cicero's eigene Schriften bezeugen die Wahrheit diefer Behauptung. Allerdings ist, wie allgemein bekannt, in dem Buche von den Gesetzen und in dem vom Redner manches dem Phädrus des Plato nachgebildet; das italische Naturbild hat aber darum nichts von seiner Individualität verloren. Plato preist in allgemeinen Zügen den «dunkeln Schatten der hochbelaubten Platane, die Kräuterfülle in vollem Dufte der Blüthen, die Lüfte, welcke füss und sommerlich in den Chor der Cicaden wehen». In Cicero's kleinem Naturbilde ist, wie noch neuerlichst ein sinniger Forfcher bemerkt hat, alles so dargestellt, wie man es heute noch in der wirklichen Landschaft wiederfindet. Den Liris sehen wir von hohen Pappeln beschattet; man erkennt, wenn man von dem steilen Berge hinter der alten Burg von Arpinum gegen Osten hinabsteigt, den Eichenhain am Bache Fibrenus, wie die Insel, jetzt *Isola di Carnello* genannt, welche durch die Theilung des Flüsschens entsteht und in die Cicero sich zurückzog, um, wie er fagt, «seinen Meditationen nachzuhangen, zu lesen oder zu schreiben». Arpinum am Volscischen Gebirge war des grossen Staatsmannes Geburtssitz, und die herrliche Umgebung hat gewiss auf seine Stimmung im Knabenalter gewirkt. Dem Menschen unbewusst, gesellt sich früh, was die umgebende, mehr oder minder anregende Natur in der Seele abspiegelt, zu dem, was tief und frei in den urfprünglichen Anlagen, in den inneren geistigen Kräften gewurzelt ist.

(30) L'introduzione al dialogo è lodata da Dionigi d'Alicarnasso, Epist. ad Cn. Pompeium (de Platone), pag. 755. Reisk. T. VI., pag. 31.

ed. Holtze. Riporto per comodo dello studioso le parole dell'antico retore a cui ho accennato anche nel proemio.

Παράδειγμα δὲ ποιοῦμαι τῆς γε ὑψηλῆς λέξεως ἐξ ἑνὸς βιβλίου τῶν πάνυ περιβοήτων, ἐν ᾧ τοὺς ἐρωτικοὺς διατίθεται λόγους ὁ Σωκράτης πρὸς ἕνα τῶν γνωρίμων, Φαῖδρον, ἀφ' οὗ τὴν ἐπιγραφὴν εἴληφε τὸ βιβλίον. ἐν γὰρ δὴ τῷ συγγράμματι τούτῳ πολλὴν μὲν ὥραν ἔχει, καὶ χαρίτων ἐστὶ μεστὰ τὰ πρῶτα ταυτί. « Ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν; Φαι. Παρὰ Λυσίου, ὦ Σώκρατες, τοῦ Κεφάλου πορεύομαι δὲ πρὸς περίπατον ἔξω τείχους. συχνὸν γὰρ ἐκεῖ διέτριψα χρόνον, καθήμενος ἐξ ἑωθινοῦ », μέχρι τῆς ἀναγνώσεως τοῦ Λυσιακοῦ λόγου· καὶ μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν, ἕως τινός. Εἶθ' ὥσπερ ἐξ ἀέρος εὐδίου καὶ σταθεροῦ πολὺς ἄνεμος καταρραγείς, ταράττει τὸ καθαρὸν τῆς φράσεως, εἰς ποιητικὴν ἐκφέρων ἀπειροκαλίαν, ἐνθένδε ἀρξάμενος· « Ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι' ᾠδῆς εἶδος λίγειαι, εἴτε διὰ γένος τὸ Λιγύων μουσικόν, ταύτην ἔσχετε τὴν ἐπωνυμίαν, ξύμμοι λάβεσθε τοῦ μύθου ». Ὅτι δὲ ψόφοι ταῦτ' ἔστι καὶ διθύραμβοι, κόμπον ὀνομάτων πολύν, νοῦν δ' ὀλίγον ἔχοντες, αὐτὸς ἐρεῖ. διεξιὼν γάρ, ἀφ' ἧς αἰτίας ἔρως ἐτέθη τῷ πάθει τοὔνομα, καὶ τοῖσδε ἐχρήσατο· « Ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία, πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα, νικήσασα ἀγωγή, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη. ἀτάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, δοκῶ τι σοί, ὥσπερ ἐμαυτῷ, πάθος πεπονθέναι; Φαι. Πάνυ μὲν οὖν, ὦ Σώκρατες, παρὰ τὸ εἰωθὸς εὔροιά τις σε εἴληφε. Σω. Σιγῇ τοίνυν μου ἄκουε. τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι. ὥστ', ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος, προϊόντος τοῦ λόγου. γένωμαι, μὴ θαυμάσῃς. τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι ». Ἐν τούτοις μὲν οὖν τὸ μὲν πραγματικὸν οὐδαμῇ μέμφομαι τοῦ ἀνδρός, τῆς δὲ λέξεώς τι μόριον τὸ περὶ τὴν τροπικήν τε καὶ διθυραμβικὴν φράσιν ἐκπίπτον, ἐν οἷς οὐ κρατεῖ τοῦ μετρίου. ἐπιτιμῶ τ' οὐχ ὡς τῶν τυχόντων τῷ, ἀλλ' ὡς ἀνδρὶ μεγάλῳ καὶ ἐγγὺς τῆς θείας ἐληλυθότι φύσεως, ὅτι τὸν ὄγκον τῆς ποιητικῆς κατασκευῆς ἐπὶ λόγους ἤγαγε φιλοσόφους, ζηλώσας τοὺς περὶ Γοργίαν· ὥστε καὶ διθυράμβοις τινὰ ποιεῖν ἐοικότα, καὶ μηδ' ἀποκρύπτεσθαι τοῦτο τὸ ἁμάρτημα, ἀλλ' ὁμολογεῖν. καὶ σύ γ' αὐτός, ὦ βέλτιστε Γναῖε, ὁμοίαν ἐμοὶ γνώμην περὶ τἀνδρὸς ἔχων φαίνῃ δι' αὐτῆς γέ τοι τῆς ἐπιστολῆς, ἐν οἷς κατὰ λέξιν οὕτω γράφεις· « Ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἑτέροις σχήμασι ῥᾴδιον πεσεῖν μέσον τι ἐπαίνου καὶ μέμψεως· ἐν δὲ τῇ κατασκευῇ τὸ μὴ ἐπιτευχθὲν πάντη ἀποτυγχάνεται. διό μοι δοκεῖ τούτους τοὺς ἄνδρας οὐκ ἐκ τῶν ἐπικινδυνοτάτων, οὐδὲ ἐλασσόνων, ἀλλ' ἐκ τῶν πλείστων καὶ εὐτυχηθέντων ἐξετάζειν ». Καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν ἐπιλέγεις ταυτί· « Ἐγὼ δέ, καίπερ ἔχων ἀπολογήσασθαι ὑπὲρ ἁπάντων, ἢ τῶν γε πλείστων, οὐ τολμῶ σοι ἐναντία λέγειν. ἓν δὲ τοῦτο διϊσχυρίζομαι, ὅτι οὐκ ἔστι μεγάλων ἐπιτυχεῖν ἐν οὐδενὶ τρόπῳ, μὴ τοιαῦτα τολμῶντα καὶ παραβαλλόμενον, ἐν οἷς καὶ σφάλλεσθαί ἐστιν ἀναγκαῖον ». Οὐδὲν διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους. σύ τε γὰρ ὁμολογεῖς, ἀναγκαῖον εἶναι, τὸν ἐπιβαλλόμενον μεγάλοις καὶ σφάλλεσθαί ποτε· ἐγώ τέ φημι τῆς ὑψηλῆς καὶ μεγαλοπρεποῦς καὶ παρακεκινδυνευμένης φράσεως ἐφιέμενον Πλάτωνα, μὴ περὶ πάντα τὰ μέρη κατορθοῦν, πολλοστὴν μέντοι μοῖραν ἔχειν τῶν κατορθουμένων τὰ διαμαρτανόμενα ὑπ' αὐτοῦ.

καὶ καθ' ἓν τοῦτο Πλάτωνά φημι λείπεσθαι Δημοσθένους, ὅτι παρ' ᾧ μὲν ἐκπίπτει ποτὲ τὸ ὕψος τῆς λέξεως τῶν λόγων εἰς τὸ καινὸν καὶ ἀηθές, παρ' ᾧ δ' οὐδέποτε, ἢ σπανίως γε κομιδῇ. καὶ περὶ μὲν Πλάτωνος τοσαῦτα.

(31) Contrariamente a ciò che dice un antico scolio, qui non accenna a legge scritta, ma, come notò l'Heindorf, parla «de communi illa hominum opinione id quod ipsa epexegesis arguit».

(32) Il processo del pensiero così è spiegato dall'Ast: «praeterea etiam omissa amatoris gloriatione, ipsa jam cum amatore consuetudo apud plurimos opprobrium et turpitudinis suspicionem excitabit». Del lungo codazzo degli amatori a' be' giovani vedi il Carmide p. 154. e l'Eutid. p. 273. a.

(33) Luogo variamente emendato: l'Ast lesse πασάμενοι, l'Heindorf παυσάμενοι τῆς ὥρας e più tardi ἀπολαυσάμενοι, il Boeckh ἐπαυράμενοι τῆς ὥρας cioè καρπωσάμενοι appoggiandosi all'autorità d'Erodoto VII. 158. Tucid. II. 53. Andocide De Red. t. IV. pag. 75. ed. Reisk. e a Suida s. v. ἐπαύρασθαι. L'Jacobs propose γευσάμενοι τῆς ὥρας. L'Hermann, partendo da una conghiettura, legge παυσαμένοις. Noi abbiamo preferito la lezione παυομένης τῆς ὥρας data dal Ms. Laurenziano o più propriamente della Badia di Firenze N. 42. ora 2643. La lezione di questo ottimo codice messa in luce dallo Stallbaum ha per sè l'autorità del Ficino che tradusse: «sed qui forma deflorescente virtutem suam constantiamque ostendent».

(34) οὔτε γὰρ τῷ λόγῳ λαμβάνοντι danno concordemente i mss.; nè λόγῳ λαμβάνειν offre difficoltà di sorta. Carlo Badham nella ediz. che ha procurato del nostro dialogo in Londra, ha proposto l'emendamento τῷ γ' οὕτω.

(35) Qui termina la retorica μελέτη che si finge dettata da Lisia. Il carattere sofistico della scrittura, manifesto nel testo, è difficilissimo a conservare in una traduzione moderna.

(36) γάννυσθαι. In tutto questo luogo è una grazia e un lepore mirabile. L'antico scoliaste, ed. Ruhnken. p. 56. spiega γάννυσθαι per φαιδρύνεσθαι che è «voluptate ita perfundi ut in vultu totoque corporis habitu emicet». Avverti poco appresso la chiusa della risposta di Socrate: συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς, dov'è a riconoscere un ricordo omerico dell'VIII. dell'Il. v. 281.

(37) καὶ ἑπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς. Parodia omerica alla quale troveremo un bel riscontro in appresso.

(38) Di questa specie di giuramento vedi il Preller Gr. Mythol. I. S. 115. u. f.

(39) «Novem archontes, quum magistratum inirent, publice jurabant se observaturos esse leges neque passuros fidem suam donis muneribusque corrumpi: si quis ipsorum secus fecisset, eum multae nomine auream statuam suam pensurum esse. Cf. Plutarch. in Sol. pagina 94. b. Heracl. Pontic. Fragm. 1. ed. Köhli, Poll. VIII. 86.

Suida s. v. χρυσῆ εἰκών. E lo Schoemann Gr. Alterthümer I. Seite 416.

«Giuravano gli arconti di osservar fedelmente le leggi e di non lasciarsi corromper per oro a patto d'offrire, se al loro giuramento mancassero, statue d'oro della loro stessa altezza in Delfo, in Olimpia e in Atene. Nè pare che con ciò s'abbiano da intendere statue solamente dorate, come immaginarono alcuni; ma è piuttosto da prendere come un'antica maniera d'indicare un'ammenda impossibile a pagarsi e che per ciò portava con sè l'atimia». Nel qual senso d'un vero *anathema* espiatorio, è pure da prendere la statua d'oro inalzata più tardi da Frine in Delfi e sulla quale si son foggiate tante strane fantasie, mentre non è che una espiazione della peccatrice bellissima cui gli Dei della Grecia non avran penato a conceder perdono.

(40) Vedi il Lessico di Fozio e quello di Suida s. v. Κυψελιδῶν, Pausania V. 2. pag. 378., Strabone VIII. pag. 580. C. e 542. b. e i Politici d'Aristotele V. 11.

(41) Proverbio che ritroveremo anche nel Filebo pag. 13. d. tratto dal parlare de' lottatori. Cf. Sofista pag. 231. a.

(42) Accenna a questo luogo Aulo Gellio N. A. XIX. 9. «Permittite mihi, quaeso, operire pallio caput, quod in quadam parum pudica oratione Socratem fecisse aiunt». Che sia un segno di pudore questo coprirsi il volto parlando dell'amor volgare, a noi pare manifestissimo, che che se ne sia detto in contrario da altri espositori platonici. Cf. pag. 242. c. d. e.

(43) L'appellativo di λίγειαι, che nella nostra lingua suonerebbe argute, alle Muse, apparisce per la prima volta nell'inno omerico XVII.; indi si trova nella IX. Ol. v. 73. di Pindaro, presso Stesicoro fr. 78. ed. Klein, 45. ed. Bergk.; in un framm. d'Archiloco conservato da Eustazio, ad Il. α. pag. 10.; nell'Agamenn. d'Eschilo v. 1148. e in più luoghi poi di Teocrito onde l'*arguta fistula* di Virgilio Buc. VII. 24. e l'*argutos poetas* d'Orazio Ep. II. 2. 90. L'antico scoliaste al n. l. riporta la denominazione ad un μουσικώτατον ἔθνος Λιγύων. A questo esordio della seconda socratica Dionigi fa colpa di soverchia gonfiezza.

(44) δύο τινέ ἐστον ἰδέα ἄρχοντε. Sono stato a bello studio alla parola del testo. Socrate qui s'attiene strettamente al modo volgare.

(45) Il luogo che ha l'antica autorità di Dionigi (vedi la nota 30., e de Demosth. Gravitate p. 969.) benchè invece di ἐπὶ τὸ ὀρθὸν legga ἐπὶ τἀγαθόν, e, in luogo di ἀχθεῖσα, ἄγουσα, e più l'autorità de' Mss. Ficiniani parve sospetto allo Schleiermacher (cf. la nota a questo luogo). A me pare che qui Platone a bello studio abbia intralciato il periodo per giuoco come per ironia trae il nome ἔρως da ῥώμη e irridendo a' sofisti a bella posta mette insieme ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα e ῥώμη. Nella traduzione questo giuoco di parole non m'è stato possibile conservare.

(46) *Invasato dalle ninfe*, νυμφόληπτος ha il testo, la quale è parola

spiegata da Festo così: «Vulgo memoriae proditum est, quicumque speciem quandam e fonte, i. e. effigiem nymphae viderint, furendi non fecisse finem, quos Graeci νυμφολήπτους vocant, Latini lymphaticos appellant».

(47) «Fu il ditirambo un'entusiastica canzone a Dioniso che cantata da prima senza severo ordine da gli ebbri commensali d'un convito solenne, fu poscia da Arione in poi (Ol. XL. in circa) regolarmente rappresentata da' cori. Il ditirambo era atto a significare tutte le disposizioni diverse e i diversi sentimenti a cui incitava il culto ed il mito di Bacco; v'erano in fatti ditirambi allegri e festivi che celebravano il cominciare di primavera ed altri che cantavano i patimenti di Dioniso». Müller Ist. della Lett. Gr. Vol. II. pag. 27. 28. della mia traduzione. De' Ditirambi d'Arione v. I. 331: di Laso d'Ermione II. 266.-67. di Pindaro ivi. Dalla rappresentazione ditirambica, com'è noto, deriviamo l'origine del drama tragico.

(48) Riscontra nel Timeo 47. a. e cf. Jamblichi V. Pyth. c. VI. Ricorda poi la notissima sentenza d'Isocrate «σοφία μόνη τῶν κτημάτων ἀθάνατον».

(49) ἓν κεφάλαιον ὁρισαμένους ἐπ' ἄλλο ἰέναι. L'Ast tentò correggere ma senza ragione trovandosi κεφαλαιοῦσθαί τι nel IX. della Repubblica pag. 576. b.

(50) Abbondano i luoghi degli antichi che fanno a questo riscontro. Vedi la III. Epist. platonica pag. 317. e ne' Morali di Plutarco de amic. et adulator. discrim. § 5. T. I. pag. 178. ed. Wyttenbach. Ricorda le antiche sentenze attribuite a Pittaco ed a Biante. «Adulatio perpetuum malum regum». Curt. VIII. 5.

(51) Luogo agitato molto variamente da' critici, ma non per anco sanato a dovere. La locuzione ὀστράκου μεταπεσόντος è tratta dal giuoco de' fanciulli ὀστρακίνδα ovvero ὀστράκου περιστροφή, che lo scoliaste a q. l. spiega minutamente. Ella col tempo addivenne proverbiale e noi l'avremo ad incontrare ancora una volta nel VII. della Repubblica pag. 521. c.

(52) Come il testo, così la traduzione doveva appositamente finire in versi. Gli antichi scolii a questo luogo ritengono che il verso sia foggiato da Platone a imitazione dell'omerico 262. del XXII. dell'Iliade. Cf. l'Epodi d'Orazio IV. e XI.

(53) Le due Basileensi aggiungono: τὸ σφόδρα θερμὸν ἀπὸ τῆς ἐν τῷ θέρει μεσημβρίας le quali parole sono una glossa manifestissima, come temo col Ruhnken e con l'Hermann non sia un'aggiunta posteriore ἡ δὴ καλουμένη σταθερά. Il nostro Ficino allargò eziandio la frase traducendo: «an non vides, ut jam plane meridies sit, in qua hora intensus est calor» derivando σταθερός da σταθεύω.

(54) Di Simmia Tebano abbiamo già avuto a parlare nel proemio al Critone e ne torneremo a discorrere nel proemio al Fedone.

(55) Del demone di Socrate vedi nell'Apologia pag. 31. d. e nel proemio e nelle note a quel dialogo. Vedi anche quanto ne abbiam detto nel preambolo alla nostra ediz. delle Memorie socratiche capitolo III. Prato 1865. Il testo nel n. l. rettamente ha τὸ δαιμόνιον nella forma adiettivale, impossibile a conservar traducendo.

(56) Cf. il luogo dell'Apologia pag. 31. d. L'Heindorf ebbe tutto questo brano in sospetto quasi fosse stato qui inserito dall'Apologia.

(57) Il testo ha: καί πως ἐδυςωπούμην κατ' Ἴβυκον. Il Lobeck nel suo dottissimo comentario a Frinico pag. 190. così spiegò l'ἐδυςωπούμην del n. l. « Δυςωπεῖσθαι et jonicum νωπεῖσθαι quantum ex etymo intelligi potest, proprie de oris confusione dicitur, quae ex variis perturbationibus, metu, suspicione, pudore exsistit. Sed veteres illi tantum de praesensione instantis periculi vel molestiae usurparunt. Sic et Plato et Xenophon et Demosthenes ». D'Ibico il poeta di Regio ci limitiamo a dir poche cose. Nato nell'estremità meridionale della nostra penisola ebbe sedi mal ferme; e alla instabile dimora sembra accenni eziandio la divulgata tradizione delle gru testimoni e vindici della sua morte. Della errante vita si potrebbe trovar la cagione nelle condizioni della sua città tanto intimamente legata con la Sicilia e popolata da gl'Ioni di Calcide in parte e in parte da' Dori del Peloponneso. Passò buon tempo del viver suo presso Policrate a Samo, onde s'indusse che 'l fiorire d'Ibico sia da fermare intorno all'Ol. LXIII. (528. a. C.). Alla corte del Signore di Samo diè opera alla lirica erotica e alle ardenti canzoni indirizzate a' be' giovani; ma prima di questo tempo e sul principio della sua vita poetica sappiamo per certissimi documenti che s'era messo su le grandi orme del poeta d'Imera. La citazione d'Ibico nel nostro luogo, che ha riscontro nelle Quaest. Sympos. IX. 15. 2. di Plutarco, forma il fram. XXIV. della raccolta del Bergk e LI. di quella dello Schneidewin, i quali lo danno in questa forma

Δέδοικα, μή τι παρ θεοῖς
ἀμβλακὼν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω

Traducendo ci è sembrato conveniente di far sentire come in greco il metro.

(58) Il gran poeta corale dell'antichità, di poco più giovine d'Alcmano. La sua vita si pone tra l'anno 4. dell'Ol. XXXIII. (643. a. C.) e l'anno 1. dell'Ol. LV. (o 560. a. C.). Secondo altre autorità tra il 632. e il 556. a. C. Nato ad Imera, città anch'essa popolata d'Ioni e di Dori commisti, era tuttavia di famiglia originaria d'Italia, da Matauro, la città stabilita da' Locri nell'estremo lembo della nostra penisola. Una vecchia tradizione lo disse figlio d'Esiodo a cui lo avrebbe generato una fanciulla Climene della regione de' Locri Ozoli. Ma in cotal tradizione non è forse a vedere se non l'attestazione che una famiglia di cantori beoti ebbe stanza tra' Locri e di questa

famiglia, nella quale era ereditario l'esercizio del canto, nacque Stesicoro. Il nome col quale a noi è giunta la sua memoria, anzichè col suo proprio nome di Tisia, conferma ch'egli passò tutta la vita sua nell'istruire ed ordinare i cori. A lui autore di peani, d'inni e fin d'erotici canti, per antiche testimonianze si deve la introduzione dell'epode dopo la strofe e l'antistrofe; per lui nell'epode il canto corale si venne a ristabilire in tranquillità, cessati i due movimenti della strofe e dell'antistrofe. I suoi metri e la sua lingua si tengono quanto più vicini all'epos; il perchè lo disse Quintiliano «maxima bella et clarissimos canentem duces et epici carminis onera lyra sustinentem». Vedi il bel capitolo della lirica dorica insino a Pindaro nell'Istoria della letteratura greca del Müller T. I. pag. 322. e seg. della mia traduzione.

(59) Nel capitolo sopra citato del Müller lo studioso trova che a provare come Stesicoro trattasse le mitiche istorie in modo affatto diverso dall'epico, dà il massimo peso a quell'istoria, nell'antichità famosa, dalla quale ci è detto che il poeta d'Imera in un suo canto (e probabilmente la distruzione d'Ilio) fece aspro rimprovero ad Elena chiamandola in colpa di tutti i mali della guerra troiana; e quando poi l'eroina assunta tra' numi, per punirlo, come credevasi, lo privò della luce degli occhi, e' cantò quella tante volte ricordata palinodia, nella quale immaginò che solo un fantasma d'Elena fosse stato presente a Troia, mentre fingeva che la vera persona d'Elena non avesse mai ascesa la nave. Il frammento che abbiam dato tradotto nella edizione del Klein, è il 44. e il 26. nella Raccolta del Bergk.

(60) Di questo luogo platonico trattò sapientemente il Wyttenbach nella sua celebre Epistola critica pag. 271. dell'ed. di Lipsia. Dinanzi al pensiero del poeta non credo improbabile, fossero i noti versi dell'Ippolito d'Euripide (653.-654.):

ἀγὼ ῥυτοῖς νασμοῖσιν ἐξομόρξομαι,
ἐς ὦτα κλύζων.

(61) L'illustre Cobet nelle sue Variae Lectiones pag. 119. negò fede alla lezione volgata *παρά σοι μάλα πλησίων ἀεὶ πάρεστιν* dicendo non sia greco *παρά τινι παρεῖναι*. Propose per ciò di sopprimere *παρά σοι* e lasciar solo *πάρεστιν*. Forse anche qui l'illustre olandese, a cui professiamo la più reverente amicizia, esagerò il rigore del suo emendare.

(62) «Festive, scrive dirittamente l'Ast, et orationis superioris et mox habendae ingenium adumbrat Plato priorem dicens fuisse Phaedri (siquidem Socrates a Phaedro coactus eam habuit) et mox habendam Stesichori. Phaedrus autem nitidus et qui eo quod nitet (vel in vana specie se iactat) delectatur (*φαιδρός*, vid. ad p. 234. D.), filius dicitur Pythoclis, quo homo famae et gloriae (*κλέους*) cupidus significatur (*παρὰ θεοῖς ἀμπλακὼν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείβων* 242. C.); praeterea

Myrrhinusius vocatur (a Myrrhinunte, tribus Pandionidis pago. Μυῤῥινοῦς δῆμος ἐν Ἀττικῇ μυῤῥίνας ἔχων, Schol. ad Aristoph. Plut. 586. Cf. Eustath. ad Dionys. Perieg. v. 453. Steph. Byz. al.), quasi in toris myrteis cubans, quod facere solent delicati et otiosi (Polit. II., 372., B.: κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων σμίλακί τε καὶ μυῤῥίναις εὐωχήσονται αὐτοί τε καὶ τὰ παιδία), vel sertis myrteis redimitus. Alterius vero orationis, quam Socrates acturus est, ingenium vere musicum ac religiosum egregie hoc significatur, quod Stesichori esse fingitur. Stesichorus videlicet nomen invenit a choris instituendis. Suidas T. III. p. 375.: ἐκλήθη δὲ Στησίχορος, ὅτι πρῶτος κιθαρῳδίᾳ χορὸν ἔστησεν (Callimach. Hymn. in Dian. 242.: στησάμενοι χορὸν εὐρύν), ἐπεί τοι πρότερον Τισίας ἐκαλεῖτο. Stesichorus porro dicitur filius Euphemi, quo vir pius designatur (infra p. 265. C.: κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικόν τινα ὕμνον, προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἔρωτα). Denique Himeraeus (ab Himera, Siciliae oppido, v. Cluver. Sic. I., 9. p. 117. II. 3. p. 280.) dicitur, quo h. l. vir amori (ἱμέρῳ) quasi initiatus, designatur. Atque solent sic veteres non modo omnino verbis ludere (vid. Boissonad. in Not. d. Manuscr. d. l. bibl. imper. T. XI. P. II. p. 141.), verum etiam mores, ingenium vel fata hominis ab eius nomine repetere, vid. Abresch. ad Aeschyl. T. I. p. 370. Valcken. ad Eurip. Phoeniss. p. 242. Gurlitt. Animadv. ad vett. auctt. (1800.) ad Eurip. Phoeniss. 649. Iacobs. ad Anthol. gr. V. III. P. II. p. 231. et Lobeck. ad Sophocl. Ai. p. 288.»

(63) Di questa splendidissima orazione di Socrate e della sua partizione abbiamo già discorso nel proemio pag. 44.-46. S'incomincia dal distinguere quattro specie di divino furore, come dice l'Autore medesimo in appresso pag. 265. b. c. Della prima specie, μαντική, siamo debitori ad Apollo; della seconda che è la τελεστική o καθαρμός, ἁγνισμός e τελετή, quasi purgazione dell'anima, a Dioniso; la terza, cara alle Muse è la ποιητική e la quarta la ἐρωτική, che ci viene da Afrodite e da Eros. A provare che la prima specie del furore è dono divino, ricorre all'esempio della Pitia, delle sacerdotesse di Dodona e della Sibilla o, come leggeva il Ficino, delle Sibille.

(64) «Cf. Davis ad Cic. de divinatione c. 1. Mira sane haec est vocabuli μαντική explicatio quod ἀπὸ τοῦ μέμανται formatum Plato non vidit. Neque tamen hoc offenderit, modo Alexandrinorum demum aetate linguae Graecae naturam et rationem indagari et ad grammaticae leges exigi coeptam meminerimus. V. Wolf Prolegomena ad Hom. p. ccv.» Heindorf.

(65) Come per la formazione del nome μαντική, così per οἰωνιστική ha ricorso a un processo linguistico affatto proprio della Sofistica, che noi avremo migliore occasione di esporre nel proemio al Cratilo. Qui importa piuttosto notare con le parole del vecchio Hermias (ed. cit. pag. 110.) come Platone abbia inteso spiegare la mala formazione

del nome οἰωνιστική. Τὰ τρία ταῦτα, commentava l'antico scoliasta, οἱ παλαιοὶ ὀνόματα οἴησιν, νοῦν καὶ ἱστορίαν ἐντείναντες εἰς ἓν ὄνομα οἰονοϊστικὴν αὐτὴν προσηγορεύσαν, πᾶσαν στοχαστικὴν [καὶ] ἀνθρωπικὴν οἰονοϊστικὴν προσαγορεύσαντες ἀπὸ μὲν (invece di μέντοι) τοῦ οιο τὴν οἴησιν δηλοῦντες, ἀπὸ δὲ τοῦ νο τὸν νοῦν, ἀπὸ δὲ τοῦ ἱστικην, τὴν ἱστορίαν σημαίνοντες.

(66) Luogo variamente dato da gli Editori del dialogo. Ho accettato il felice emendamento di C. F. Hermann ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἦν. La volgata è γενομένων ἢ, ma l'Hermann molto dirittamente osservò «dura est verbi εἶναι ellipsis, quam ne Astius quidem aut Krischius ἃ δὴ in ἅτε mutando lenierunt; praetereaque articulus offendit qui per totum hunc locum a μανίας vocabulo abest, quia omnia illa genera sub unam dementiae notionem cadere, non certam quandam dementiam in singulis conspici Plato censet».

(67) κατοκωχή τε καὶ μανία. Della origine e della retta grafia di κατοκωχή che noi abbiam reso con *invasazione*, trattarono già il Valckenaer ad Ammon. pag. 23. e il Pierson ad Moerid. pag. 221. Da ὄκωχα si è fatta ὀκωχή. Quanto alla dottrina che la poesia risguarda come frutto di divino furore, cf. più innanzi pag. 265. b. Ione pag. 533. e 534. a. Apologia pag. 22. b.

(68) ἄβατον, che è addiettivo proprio de' luoghi a' quali non possono accedere i profani, qui è con molta grazia applicato all'anima pura, integra e innocente.

(69) θορυβείτω δεδιττόμενος. La nostra interpretazione di δεδιττόμενος ci è stata suggerita dalle sapienti considerazioni del Lobeck ad Phryn. pag. 320.

(70) Riporto due famosi luoghi di Cicerone che ci danno la interpretazione del nostro luogo.

Tuscul. Qu. I. XXIII. 53. «Quod semper movetur, aeternum est: quod autem motum adfert alicui quodque ipsum agitatur alicunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur, quod se ipsum movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit: quin etiam caeteris, quae moventur, hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo: nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest: nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quod si numquam oritur, ne occidit quidem umquam: nam principium exstinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec ex se aliud creabit, si quidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur: id autem nec nasci potest nec mori, vel concidat omne caelum omnisque natura consistat necesse est nec vim ullam nanciscatur, qua a primo impulsa moveatur. Quum pateat igitur aeternum id esse, quod se ipsum moveat, quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimum est enim omne, quod pulsu agitatur externo: quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo. Nam haec

est propria natura animi atque vis, quae si est una ex omnibus, quae se ipsa [semper] moveat, neque nata certe est et aeterna est».

Respubl. VI. xxv. 27. «Nam quod semper movetur, aeternum est; quod autem motum adfert alicui quodque ipsum agitatur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod de se movetur, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit. Quin etiam caeteris, quae moventur, hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo: nam ex principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest: nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde: quod si numquam oritur, ne occidit quidem umquam. Nam principium exstinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec ex se aliud creabit, si quidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur: id autem nec nasci potest nec mori vel concidat omne caelum omnisque natura consistat necesse est, nec vim ullam nanciscatur, qua a primo impulsa moveatur».

Di questi due luoghi ciceroniani a fronte del testo greco discusse il Mureto Var. Lect. VIII. 3. Le parole poi onde incomincia la seconda parte dell'orazione Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, furono nella bassa antichità subbietto di lunghe dispute tra Arpocrazione e Posidonio da Rodi per determinare, se s'applicassero alle anime singole o all'anima universale.

(71) Secondo la lezione ristabilita su' mss. migliori e su l'autorità stessa di Cicerone. Anche il Ficino dovè avere dinanzi gli occhi πᾶσάν τε γένεσιν e non πᾶσάν τε γῆν da che tradusse: alioquin omne coelum omnisque generatio etc.

(72) A questo luogo celebratissimo del nostro dialogo lo studioso lettore troverà l'ottimo comento in quella parte della esposizione della dottrina platonica che è intitolata «Der Mensch» pag. 524.-553. della Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt von. Ed. Zeller. Zweiter Theil, Zweite Auflage. Tübingen 1859.

(73) Antichi e moderni sono andati cercando per quale cagione abbia scelta il filosofo questa immagine, e chi l'ha voluta ritrovare ne' placiti de' Pitagorici, chi invece nella dottrina degli Orfici; altri poi non vuole scorgervi se non un giuoco ironico. Veramente questa ricerca a me non pare di grande momento. Volgare era pe' Greci la rappresentazione d'amore alato e con ἀναπτεροῦσθαι e πτοεῖσθαι indicavano il lasciarsi andare a' moti affettivi, cf. Simposio pag. 206. d., Fedone pag. 68. e.; di qui dunque o dal patrimonio comune della lingua del suo popolo venne all'artista l'immagine. Al lettore erudito non è mestieri di ricordare quello che sul nostro luogo scrisse Plutarco, Quaest. Plat. Mor. pag. 1008. c. ed. Wytt. Cf. Politeia IV. pagina 439. d. IX. pag. 580. d. e seg. X. pag. 604. d. Quanta parte poi

della dottrina pitagorica sia nella teorica che Platone ci offre sotto il velame del mito, dimostrarono già Cic. Tusc. IV. 5., Plutarco, de placitis philosoph. IV. 4. e 5. II. 5., Diog. Laerzio VIII. 30. Stobeo Ecl. phys. I. 2. Apuleio de habitud. Doctr. Plat. I. pag. 586. Suida s. v. τ. ν. νοῦς.

(74) Cf. le Leggi X. pag. 896. In tutto questo luogo il traduttore sente di quanto sia rimasto inferiore al suo testo. Ma come rendere nelle lingue moderne il valore storico di modi quale ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, che richiama subito a mente Teognide? Poco appresso il dotto Badham propose un emendamento: egli vorrebbe aggiunto λελογίσμεθα dopo ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ma a noi la volgata riesce chiarissima.

(75) τῶν περὶ τὸ σῶμα, *corporea, quae ad corpus pertinent*. I mss. danno: κεκοινώνηκε δὲ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου ψυχή. Ma già l'Heindorf cacciò la brutta glossa, appoggiato anche all'autorità di Plutarco Quaest. Plat. Mor. pag. 1004. C.

(76) La illustrazione di tutto questo splendidissimo luogo l'attingerai dalle due scritture del Boeckh: «de Platonis systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae: Heidelberg. 1810.» e «Philolaos des Pythagoreers Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes. Berlin 1820.» Consulta eziandio la «Diatribe in mythum Platonis de amoris divini ortu» pag. 1.-63. dello Stallbaum. A noi basti aggiungere poche considerazioni. Alla stupenda descrizione della vita superiore dell'anima il filosofo connette la pittura dell'universo intelligibile, per la quale dimostra, come l'animo umano sia naturato ad una vita superiore e soprammondana, cui aspira continuamente. Il fondamento pitagorico è attestato da Iamblico de v. pyth. pag. 108. ed. Kiessling; la forma quasi omerica suggerita all'autore dalle poesie filosofiche d'Empedocle e di Parmenide, apparrà manifesta a' cultori delle lettere greche.

(77) Traduco la lezione del Ms. Bodleiano, ristabilita dal Bekker e accettata da gli editori più autorevoli.

(78) Immagine tolta dal linguaggio de' misteri. Cf. più innanzi pag. 249. c. e 250. b. e vedi il Wyttenbach ad Phaed. pag. 134. s. Il comento al nostro luogo lo hai dal Creuzer a Plotino *de pulchro* pagine 107.-111.

(79) Cf. Politeia X. pag. 762. Non è già il cieco fato, ma la lex divina. Vedi le Leggi IV. pag. 709.

(80) Cf. Politeia X. pag. 614. È volgarmente noto, come Platone stabilisse migrazioni diverse e succedentisi.

(81) Il Badham emenda εἰς φιλοπόνου ἢ γυμναστικοῦ, ma non sappiamo approvarlo.

(82) Non è mestieri avvertire come qui siamo affatto nella dottrina de' Pitagorici.

(83) τὸ σχῆμα cioè d'uomo. E subito dopo ne dà la ragione; cf. quanto a questa dottrina la Politeia IV. pagina 436. e il Filebo pagina 65. a.

(84) Richiamando a mente la distinzione innanzi posta delle diverse specie del furore passa alla quarta specie di esso e tra tutte eccellente, l'amore.

(85) ἣν ὠργιάζομεν ὁλόκληροι, ha 'l testo. Ὀργιάζειν che propriamente vale *orgia* celebrare, qui è traslato a' sacri misteri. L'Hirschig invece d'ὑπέμενεν poco felicemente emendò περιέμενεν.

(86) Di questo luogo abbiam tenuto conto nel nostro proemio. Invece di ἀτρεμῆ già l'antico Sylburg propose ἀτρεκῆ. La parola φάσματα fu eccellentemente illustrata dal Lobeck nell'Aglaophamus. T. I. pag. 33. e seg.

(87) ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελής. L'olandese de Geer nella sua «Diatribe in Politices Platon. Principia», che è una delle migliori scritture uscite dalla scuola del van Heusde, corresse questo luogo così: ὁ μὲν οὖν ἀρτιτελής e poco appresso ὁ δὲ μὴ νεοτελής. Ma il suo emendamento con buona ragione non fu accolto da gli editori del testo.

(88) «Hic, ut in sequentibus ἐκ τῆς φρίκης, imago sumpta est ab horrore illo sancto quo in mysteriis perfundebantur ad divinae maiestatis spectationem admissi, v. Iamblichi de Myst. III. 14. et S.^t Croix De Myster. pag. 206. Hinc Plutarchus De Poet. intellig. 26. b. δεῖ δὲ μὴ δειλῶς μηδὲ ὥςπερ ὑπὸ δεισιδαιμονίας ἐν ἱερῷ φρίττειν ἅπαντα καὶ προςκυνεῖν. De Superstit. 166. E. al. Hinc ὄργια φρικτὰ θεῶν Orph. Argon. v. 469. Cf. Valcken. ad Eurip. Hippol. v. 25. Ruhnken. ad Hom. Hymnum in Cer. v. 478. al. Huic vero bene respondet quod sequitur δειμάτων pro quo Heusdius, ut refert de Geer l. c. pag. 92. corrigebat δειγμάτων». Ast.

(89) Cf. Carmide pag. 154. e la nostra nota a quel luogo. In fine del capitolo l'ὁ τοῦ πτεροῦ καυλὸς ho tradotto l'*asse dell'ala* per suggerimento cortese d'un mio dotto collega il prof. Canestrini, preferendo la parola scientifica a quella che prima avea usato *troncone*.

(90) Luogo assai contrastato. L'Ast il primo vide una glossa nelle parole ἐκεῖθεν μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντα ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἵμερος καλεῖται. Noi ci siamo in questo punto trovati d'accordo con l'Hirschig.

(91) Nel proemio all'Ione abbiamo abbastanza discorso intorno a gli Omeridi. Qui ci giova notare come d'essi parli Platone con quello stesso disdegno col quale parla d'Omero nel terzo della Repubblica pag. 390. I δύο ἀπόθετα ἔπη che il nostro autore ne allega, han dato occasione a disputare, se fossero brevi e separati canti, non divulgati fuori della Scuola poetica, ovvero, come già l'Heyne aveva affermato, «carmina minus lecta et frequentata, recondita et minus nota»; inoltre se i δύο ἔπη fossero autentici o non piuttosto foggiati da Platone a suo genio. Il Welcker ad Philostrat. pag. 266. e il Lobeck nell'Aglaophamus II. pag. 861. sostennero che Platone li abbia tratti da qual-

che poeta antichissimo; a noi come già all'Heyne, allo Schleiermacher, all'Ast, al Nitzch e allo Stallbaum sembra più accettabile l'altra sentenza.

Nella traduzione, come il lettore s'accorgerà agevolmente, il secondo verso ha perduto ciò, onde Platone lo dice ὑβριστικὸν πάνυ καὶ οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον. Ma come far sentire l'ὑβριστικὸν di πτέρως da πτεροῦν e quello della πτερόφοιτος ἀνάγκη?

(92) «Philosophi illi amatores non omnes promiscue amant, sed quem quisque in coelesti illo volatu deum est secutus, eius dei similem sibi quaerit amasium. Itaque qui Iovem Iovialem, Martialem vero qui Martem et sic alii Iunionios, Bacchicos, Apollineos, atque talem ubi invenerunt inventumque amare coeperunt, omnia moliuntur ut et deo illi, quem ipsi sectati sunt, et adeo sibimet ipsis reddant quam simillimum. Itaque verus germanusque philosophus, quippe qui primum inter homines sapientiae gradum teneat, unice expetit Ioviales amasios, hoc est eos, qui vel ad sapientiam vel ad imperium obtinendum natura sint comparati. Etenim Iovi et summa tribuitur sapientia et omnium rerum gubernatio. Phileb. pag. 28. d. νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς. Ibid. pag. 30. d. οὔκουν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι; Unde supra pag. 246. e. Ζεὺς μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ». Stallbaum.

(93) La lezione del nostro luogo è assai incerta. Tentò emendarla il Winckelmann καὶ οὕτω καλεῖται, ma la critica può e deve ancora farvi sopra sue prove.

(94) ὀδύναις ἔδωκεν. Locuzione omerica dell'Il. V. 397. cf. Odiss. XIX. 167. che ci siamo ingegnati di conservare con una locuzione poetica nostrana. Il lettore non ha mestieri eccitiamo l'attenzione sua su la forma descrittiva di tutto il luogo.

(95) Vedi il Liside pag. 214. a. e il Simposio pag. 195. b.

(96) V'ha un richiamo a ciò ch'è detto di sopra pag. 249. a. È poi noto che nelle gare di lotta il vincitore doveva per tre volte atterrare il suo avversario, onde la locuzione proverbiale τὸ τρίτον πάλαισμα che incontreremo nell'Eutidemo pag. 277. C. e le voci τριάζειν, τριαγμός, τριακτός e τριακτήρ.

(97) διὰ τοῦ ἔρωτος come διὰ βίου, δι' ἔτους. Mi sono attenuto al Ficino che tradusse «tum fervente amore, tum restincto».

(98) ἐκτέτισται. Nella parola del testo v'ha il concetto di debito pagato e di sodisfazione data, che non sono stato buono a conservare nel volgarizzamento.

(99) Ho tradotto così, perchè qui λογογράφον non è nella sua comune accezione di scrittore di cose forensi.

(100) Γλυκὺς ἀγκών, ὦ Φαῖδρε, λέληθέ σε, ὅτι ἀπὸ τοῦ μακροῦ ἀγκῶνος τοῦ κατὰ Νεῖλον ἐκλήθη. Luogo omai quasi disperato. Se riferissi qui anco sommariamente quanto in proposito di questo luogo hanno scrit-

to antichi e moderni, da gli Scoliasti, da Eustazio (ad Il. κ. pag. 791. ed. Rom.), da Ateneo (l. XII. pag. 516. a.) e da' lessicografi sino a' commentatori dei nostri tempi l'Heindorf, l'Ast, lo Schneider, andrei troppo per le lunghe. Dirò solamente che si è tentata ogni via: s'è ritenuto che la seconda proposizione sia una glossa di qualche grammatico; si son messi innanzi più e diversi emendamenti, vuoi mutando γλυκὺς ἀγκὼν in γλυκεῖ' ἀνάγκα, quasi Platone l'avesse copiato da Bacchilide (Scol. fr. 26. Neue, 27. Bergk.); vuoi, dopo che per l'autorità d'Ermia si riconobbe che γλυκὺς ἀγκὼν è proverbio, mutando ἀπὸ τοῦ μακροῦ ἀγκῶνος in ἀπὸ τοῦ πικροῦ ἀγκῶνος. A noi da gli antichi e da' recenti studi sembra omai fermato, che le parole γλυκὺς ἀγκὼν formano un proverbio di cui Platone si piace quasi dare la spiegazione, e per ciò aggiunge λέληθέ σε ὅτι κτλ. Così egli la locuzione proverbiale del suo popolo riporta al gomito che fa il Nilo vicino a Memfi e che gli antichi chiamavan Canobico (Mannert. Geogr. Afr. P. 1. pag. 540.). Che poi per eufemismo ad un passo difficile pe' naviganti siasi dato l'appellativo di γλυκύς, non pena a intendere chi ha qualche famigliarità con gli antichi. Traducendo abbiam dovuto cercare che 'l concetto riuscisse quanto più chiaro eziandio a chi non abbia conoscenza di questi particolari della vita antica.

(101) Accenna al modo onde si promulgavano le leggi e le deliberazioni dell'assemblea ateniese; in proposito di che così scrive lo Schoemann Gr. Alterthümer I. pag. 388. «Non è a credere che la forma officiale de' plebisciti fosse sempre e intieramente la stessa; ma lasciando certe variazioni non essenziali, possiamo distinguere due forme principali di decreti: la prima ch'è la più antica, usavasi quando spettava all'epistate dei pritani raccogliere i suffragi; l'altra incomincia dal tempo in cui fu commesso questo ufficio ad uno de' nove proedri. Ecco un esempio della prima forma ἔδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, Κεκροπὶς ἐπρυτάνευε, Μνησίθεος ἐγραμμάτευε Εὐπείθης ἐπεστάτει Καλλίας εἶπεν; quindi viene il decreto stesso seguendo la costruzione di εἶπεν con l'infinito: ἀποδοῦναι τοῖς θεοῖς τὰ χρήματα τὰ ὀφειλόμενα. Talvolta è determinato con maggiore esattezza il tempo, p. e. ἐπὶ τοῦ δεῖνα ἄρχοντος καὶ ἐπὶ τῆς βουλῆς ᾗ πρῶτος ὁ δεῖνα ἐγραμμάτευε; le ultime parole si riferiscono allo scrivano della prima pritania. L'altra forma è la seguente: ἐπὶ Νικοδώρου ἄρχοντος, ἐπὶ τῆς Κεκροπίδος ἕκτης πρυτανείας, Γαμηλιῶνος ἑνδεκάτῃ, ἕκτῃ καὶ εἰκοστῇ τῆς πρυτανείας, ἐκκλησία· τῶν προέδρων ἐπεψήφισεν Ἀριστοκράτης Ἀριστοδήμου Οἰναῖος καὶ συμπρόεδροι Θρασικλῆς Ναυσιστράτου Θριάσιος εἶπεν.

(102) λόγον ἐμμένειν dicevano gli Ateniesi, quando una proposta era dall'assemblea approvata. Avverti poi la forma d'apposizione che traducendo abbiam conservato, sostituita alla forma di comparazione. Non fu forse dinanzi alla mente dello scrittore il luogo degli Uccelli d'Aristofane v. 169. e seg.?

(103) Con questo modo del nostro vivo parlare che qui calza pel ravvicinamento dell'oratore politico al poeta da teatro, ho reso l'ἐξαλιφῇ del testo, ch'è la parola propria del procedimento legislativo della γραφὴ παρανόμων, ovvero di quella procedura a cui si sommetteva la legge prima che s'accettasse una nuova proposta di legge, e con la quale si poteva eziandio sospendere l'applicazione d'un decreto popolare. Vedi Schoemann Gr. Alterthümer. I. pag. 483. Hermann. Gr. Staatsalterthümer § 132. a. 8.

(104) λογογράφος ἐν πόλει ha il testo: quasi lo scrittore per eccellenza nella città.

(105) Queste parole in bocca di Fedro parvero troppo più alte che al carattere di lui non si convengano, tanto all'Heindorf quanto allo Schleiermacher; il perchè quell'acuto critico ch'è Goffr. Bernhardy propose, si distribuissero così:

Fedro. Se faccia mestieri, tu dimandi?

Socrate. Ma in grazia mai di che cosa un uomo vivrebbe se non per questa fatta piaceri? non al certo per quelli di cui non gli è dato godere, se prima non abbia patito dolore, com'accade di tutti quanti i piaceri del corpo che per ciò stesso a giusto titolo son detti servili.

Fedro. Abbiam tempo, mi pare....

Socrate. E le cicale ec.

A noi non pare il caso di far mutamenti, nè ci sembra alieno dal carattere di Fedro il discorso che gli fa pronunziar la volgata.

(106) Di questa leggiadra favola ritengo autore Platone con l'Heindorf e i comentatori migliori. Da lui la telse poi in prestito Imerio sofista: cf. Ecl. X. e XII. Vedi quello che ne abbiam detto nel proemio. Al lettore italiano torna a mente la invocazione del Lippi.

(107) Dirittamente comenta a questo luogo lo Stallbaum «postquam Socrates urbana cum festivitate ostendit meridianum tempus confabulatione potius quam quiete esse transigendum, quo scilicet per cicadas Musis tamquam homines philosophiae amantes commendentur; Phaedrus, ad cuius sententiam et mentem hoc prorsus accommodatum est, misso de fabula illa sermone, continuo affirmat utique sermones esse miscendos. Qua responsione denuo declarat, quanta sermonum incensus sit cupiditate. Frustra in his quoque haesitavit Schleiermacherus, pag. 388., cuius sententiam etiam Astius impugnavit».

(108) Emistichio omerico del β. dell'Il. v. 361. dove Nestore dice:

«οὔτοι ἀπόβλητον ἔπος ἔσσεται ὅ ττι κεν εἴπω».

cf. anche Il. γ. 65.

(109) Col Ficino: nonne praestat ridiculum amicum esse quam gravem et inimicum?

(110) Ricorda il proverbio ὄνου σκιά per dire una qualche cosa da nulla.

(111) Anche qui s' accenna al proverbio ὁ κακὰ σπείρων κακὰ θερίζει.

(112) Alla dimanda di Fedro, se l'arte oratoria tutti questi beni non apporti, Socrate risponde che sì, purchè si possa chiamar arte veramente, mentre v' ha chi arte non la reputa ma una ἄτεχνος τριβή. Qualche critico ha sollevato de' dubbi anche su questo luogo, proponendo, si disponessero le parole altrimenti. Anche altrove la retorica è detta ἄτεχνος τριβή: cf. pag. 270. b. Filebo pag. 55. e. Gorgia pagina 501.

(113) Ritengo con lo Schleiermacher, l'Ast, l'Heindorf e molti altri come un'aggiunta le parole chiuse tra parentesi quadre, non ostante la difesa che ne ha fatto lo Stallbaum con approvazione dell'Hermann.

(114) La traduzione deriva dalla interpretazione che al nostro luogo die' già Plutarco Quaest. Platonic. pag. 1000. Fedro è chiamato καλλίπαις, come Lisia a pag. 257. b. è stato detto πατὴρ τοῦ λόγου.

(115) «Festive artis rhetoricae principes Gorgias, Thrasymachus, Theodorus, alii, cum heroibus comparantur homericis, Nestore, Ulixe, al. Ac Gorgias quidem Leontinus propter suavitatem orationis aetatisque longinquitatem (v. Foss de Gorg. Leont. pag. 10.) dicitur Nestor, Ulixis vero nomine designatur Thrasymachus vel Theodorus. Praeterea, quum Palamedem versutum veteres tradidissent ad Troiam otii ferendi causa cuborum calculorumque ludum invenisse (cf. De Republ. VII. pag. 522. d. Eustath. ad Iliad. II., Euripidis fragm. in Stob. Flor. II. p. 335. ed. Gaisford, Foss de Gorgia Leontino pag. 103. e seg., Iahn Palamedes p. 5.-13.) hos heroes Plato lepide fingit ad Troiam temporis traducendi caussa artes conscripsisse oratorias; significantur enim persecutiones et expeditiones quasi in nobiliores Graeciae urbes, quas et pecuniae faciendae et gloriae comparandae caussa rhetores et sophistas constat obisse. Atque fieri potuit, ut in urbibus Graecis otium, quo fruerentur ad praecepta rhetorica institutionis caussa colligenda artesque (τέχνας) quas dicerent, componendas conferrent». Ast.

Egli è tuttavia da notare, che lo Spengel nell'opera già tante volte citata negò, abbia Gorgia dettato una τέχνην; ma questa opinione fu poi con le autorità di Diog. Laer. VIII. 58. di Sopat. in Hermog. Rhet. (tra' Rh. Gr. del Walz. T. V. pag. 7.) e di Quintil. III. 1. 8. rovesciata dal Krische l. c. pag. 101.

(116) Zenone da Elea, come indica lo scolio a q. l., l'amico di Parmenide. Cf. il Parmenide pag. 127. e seg. e vedi Diog. Laer. IX. 25.

(117) Vedi Aristot. Top. I. 10.

(118) Ho tradotto non secondo la volgata, benchè data dall'Hermann e dallo Stallbaum, ma accogliendo l'emendamento proposto dall'Hirschig che mi pare preferibile a quello del Badham.

(119) Questo principio d'arte che Orazio ha significato in altra forma sul principio della poetica, lo trovi illustrato nel περὶ ὕψους X. 1. e nella retorica di Dion. d'Alicarnasso c. X. § 6.

(120) Di questo epigramma che troverai anche nell'Antologia palat. I. pag. 348. anche all'età di Platone era ignoto l'autore. Vedi Jacobs ad Anthol. gr. I. 192. e Ilgen ad Hymn. Hom. p. 607. Riferisco la nota dello Schleiermacher: «Eherne Jungfrau bin ich. Was die beiden vom Platon ausgelassenen Zeilen vor den zwei lezten betrifft: Bis die Sonne nicht mehr uns scheint, und der scheinende Mond nicht. Bis auch die Ströme nicht fliessen und nicht mehr brausen die Wogen, so bedürfen diese wahrscheinlich einer kleinen Veränderung, um auch in das Gesez des Gedichtes zu passen. Denn es ist aus mehreren Gründen nicht zu vermuthen, dass Platon an dem Gedicht diese Eigenschaft nur zufällig sollte aufgefunden, noch weniger dass er sie ihm sollte angedichtet haben. Ob er diese Zeilen nicht gekannt, oder der Kürze wegen sie ausgelassen, will ich nicht entscheiden».

(121) Che nel testo sia una certa oscurità, riconobbe anche lo Stallbaum. Le parole che abbiamo interchiuso, ci paiono sospette e tali parvero già prima anche ad altri.

(122) Ho accettato la interpretazione del Bekker. Lo Schleiermacher emendava κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπιθάνῳ λόγῳ μυθικόν τινα ὕμνον, προςεπαίσαμεν κτλ. Altrimenti tentarono il n. l. l'Heindorf e l'Ast.

(123) Anche qui il Badham emendò il testo: ma non certo felicemente.

(124) Lo stesso giuoco di parole è nel Menone pag. 77. a. Di qui il noto luogo di Cic. de Finib. II. 9.; «hoc non est *dividere* sed *frangere*».

(125) Il testo ha un emistichio molto probabilmente tratto dall'Odissea ε 193. e η 38.

(126) Vedi più innanzi pag. 268. b. 270. d. e cf. Protagora p. 312. e 348. e Convito pag. 196. e. Gorgia pag. 449. a. e mille altri luoghi. Avverti la fina ironia della parola di Socrate sì pe' sofisti che si facevano pagare e sì pe' credenzoni che li pagavano. Quanto alla retribuzione de' sofisti vedi Boeckh Staatshaushaltung. I. Buch. 21. S. 171. Qui poi, come avvertì già lo Stallbaum, alla ironia cresce forza il ravvicinamento col βασιλικὸς φόρος de' Persiani, di cui vedi la nota 90. all'Alcib. magg.

(127) Nel III. della Retorica, 13. Aristotele scrive: «Ἔσται οὖν, ἄν τις τὰ τοιαῦτα διαιρῇ, ὅπερ ἐποίουν οἱ περὶ Θεόδωρον, διήγησις ἕτερον καὶ ἐπιδιήγησις καὶ προδιήγησις καὶ ἔλεγχος καὶ ἐπεξέλεγχος». E queste parole d'Aristotele avendo dinanzi al pensiero, Cicerone nell'Orator., XII. 39. «haec tractasse Trasymachum Calcedonium primum et Leontinum ferunt Gorgiam; Theodorum inde Bysantium, multosque alios, quos

λογοδαιδάλους appellat in Phaedro Socrates, quorum satis arguta multa, sed, ut modo primumque nascentia, minuta et versicolorum similia quaedam nimiumque depicta ». Lo stesso appellativo ripete pur Quintiliano nel III. 1. 11. a proposito di Teodoro da Bisanzio, intorno al quale mi dispensa dal dare più minuto conto ciò che recentemente n' ha scritto Fed. Blass, die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias, Leipzig 1868. Seite 251.-254.

(128) Quest' Eveno da Paro, ὁ κάλλιστος, ci apparirà dinanzi anche nell'Apologia pag. 20. a. b. e nel Fedone pag. 60. d. 61. c. Di lui vedi il Blass l. c. pag. 254.-55. Cf. il van Pristerer Prosop. plat. pagina 94. e seg.

(129) Lysiam vero Gorgiamque dormire sinemus ha il Ficino, manifestamente per errore o suo o de' mss. da cui traduceva. Di Tisia già tante volte abbiamo avuto occasione di parlare che stimo soverchio aggiunger parola.

Sì mi par da avvertire perchè abbia tradotto *lasceremo in pace* l' ἐάσομεν εὕδειν del testo. Εὕδειν è usato con frequente metafora per dir d' un uomo che se la vive in ozio e scevro di cure, come già avvertì quell'antico umanista Celio Rodigino Antiq. Lect. XII. 10. di cui illustrò la vita e la dottrina Gaetano Oliva in una Lettura academica che vorremmo veder pubblicata. E dietro al Rodigino questo stesso valore confermarono molti altri.

(130) Questo luogo è illustrato eccellentemente dallo Spengel l. c. pag. 32. Cf. poi il Gorgia pag. 453., a. e seg. 454. b. 455. a. e il Filebo pag. 58.

(131) Isocrate sul principio del Panegirico: οἱ λόγοι τοιαύτην ἔχουσι τὴν φύσιν, ὥσθ' οἷόν τε εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν πολλαχῶς ἐξηγήσασθαι, καὶ τά τε μεγάλα ταπεινὰ ποιῆσαι, καὶ τοῖς μικροῖς μέγεθος προσθεῖναι, καὶ τὰ παλαιὰ καινῶς διεξελθεῖν, καὶ περὶ τῶν νεωστὶ γεγενημένων ἀρχαίως εἰπεῖν.

(132) Di questo vanto sofistico di poter trattare d'un istesso subbietto tanto in brevi parole quanto con lunghi discorsi vedi il Gorgia pag. 449. c.

(133) Il lettore ricorda che Socrate si piace di chiamar suo maestro Prodico: cf. Protagora pag. 341. Carmide pag. 163. Menone pagina 96.

(134) La dottrina retorica d'Ippia la trovi esposta dal Groen van Pristerer Prosop. Plat. pag. 91. e seg. *Dell' istessa parte che lui:* propriamente σύμψηφος è chi vota insieme e allo stesso modo d'un altro. Vedi Lobeck ad Phrynic. p. 2. e seg.

(135) Di Polo vedi quello che abbiamo scritto nel proemio al Gorgia. Μουσεῖα λόγων, che noi abbiamo piuttosto interpretato che tradotto, è spiegato in appresso da ciò che segue. Alcuni credettero che tale fosse il titolo d'una scrittura di Polo, ma senza fondamento. Con soverchia acutezza il Krische stimò di veder qui un' allusione a' χελι-

δόνων μουσεῖα d'Euripide, a proposito de' quali cf. Sch. Aristoph. ad Ran. v 93.

(136) Dottamente comenta a q. l. lo Stallbaum: Quaenam vero fuerit illa διπλασιολογία valde incertum est. Scholiastes et Hermias intelligunt τὸ τὰ αὐτὰ δὶς λέγειν, οἷον φεῦ φεῦ. Verum haec palilogia quum magis affectui quam arti sit propria, Heindorf. vocabulum putat intelligendum esse de artificio voces compositas fingendi, laudato Aristotele Rhetor. III. 3. Sed recte observat Spengel. istud quidem in singula nomina (ὀνόματα), non item in sententias convenire. Quocirca ipse nil nisi ἰσόκωλα et πάρισα intelligit, quum eadem bis ponuntur, veluti φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυςμενείας. Verum docebunt quae Gorgiae p. 448. C. legimus, ubi Polus ipse διπλασιολογίᾳ utitur hac: πολλαὶ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως εὑρημέναι· ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ — κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην. ἑκάστων δὲ τούτων μεταλαμβάνουσιν ἄλλοι ἄλλων ἄλλως, τῶν δὲ ἀρίστων οἱ ἄριστοι, unde huic loco clarissima lux effunditur. Jam vero γνωμολογία quae fuerit Poli, nemo dubitet. Pertinebat enim illa sine dubio ad prudentem usum sententiarum communium. Quamobrem recte Schol.: γνωμολογία δέ, ὡς τὸ «δεινὸν ἡ πονηρία». Nec vero de εἰκονολογίᾳ multum ambigas, quam idem Schol. recte declarat verbis his: «τὸ δι' εἰκόνος καὶ δι' ὑποδείγματός τι δηλοῦν». Vedi poi Blass die Att. Beredt. Seite 73. u. f.

(137) Di Licimnio, lo scolare di Gorgia, vedi il Blass. l. c. pagine 75.-76. Gli ὀνόματα Λικύμνεια che qui si attribuiscono a Polo, dichiarò Aristotile nel III. 2. e 13. della Retorica. Vedi anche Dion. d'Alicarn. De Lysia Iud. 3. Per la illustrazione poi storica di tutto il luogo cf. lo Spengel l. c. p. 88. e seg. Lo Stallbaum in questo luogo preferì la lezione già data dal Cornario ma non con buona ragione.

(138) Vedi il proemio al Protagora. Vol. I. pag. 421. Cf. Quintil. Inst. I. c. 6. § 17. e seg. Aristot. Rhetor. III. 5. De soph. Elench. pagina 176. a. e seg. ed. Bekker e Brandis, e vedi lo Spengel. l. c. p. 42. e seg.

(139) Della vita e della dottrina di Trasimaco Calcedonio ha scritto una dottissima memoria C. F. Hermann che premise all'Ind. lect. dell'Università di Gottinga del sem. invern. 1848.-49. Vedi anche il Blass l. c. cap. VI. pag. 240.-251. e lo Spengel l. c. pag. 93. Del suo libro Ἔλεοι e dell'arte in cui pose il suo massimo studio di muover gli affetti, vedi la Retorica d'Aristot. III. 1. 20.

La parola platonica in q. l. ha, per crescere l'ironia, un certo color poetico che pur troppo so di non aver conservato nella traduzione Τὸ τοῦ Χαλκηδονίου σθένος ricordava a' Greci la βίη Ἡρακληείη e tanti altri modi simili de' loro poeti.

(140) Vedi il proemio al Convito § IV.

(141) Manifesto accenno al verso di Tirteo: γλῶσσαν δ' Ἀδρήστου μειλιχόγηρυν ἔχοι. Fram. 8. Bach. 12. Bergk. Adrasto, com'è noto, appa-

risce oratore facondissimo nelle Supplici d'Euripide, la quale tragedia fu presentata al teatro l'anno 4. dell'Ol. LXXXIX. Che qui poi sotto il nome d'Adrasto sia da intendere Antifonte Ramnusio, dimostrarono già l'Ast e il Groen van Pristerer Pros. Pl. pag. 141. Vedi il nostro proemio § III.

(142) Confronta i capi XLIII. e XLIV. del secondo Libro del de Oratore di Cicerone.

(143) Così co' cod. ms. Altri vuol sostituito il nome di Gorgia ed altri di Tisia; a me pare senza ragione il farne disputa.

(144) Il nostro luogo ha una singolare importanza. Da prima Platone parla della scienza a mo' degli uomini volgari: ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι. (Cf. Politic. pag. 299. b. Sophist. pag. 225. b. Cratyl. pag. 401. b.) Indi introduce parole e concetti che gli scrittori di più recente età hanno larghissimamente sfruttato.

(145) Quanto ad Anassagora vedi l'ottimo libro dello Schaubach «An. Claz. fragm. quae supersunt omnia collecta commentarioq. ill. ab Ed. Schaubach. Acced. de vita et philosophia Anaxag. comm. duae; e il § 72. pag. 277.-305. della Filosofia greca prima di Socrate del nostro illustre Bertini.

Le relazioni poi di Pericle con Anassagora sono notissime.

(146) Di questo luogo disputa dottamente il Lichtenstädt: «Platon's Lehren aus dem Gebiete der Naturforschung und der Heilkunde, nach den Quellen bearbeites» Leipzig 1828. pag. 83. e seg. Il van Heusde Init. philos. pl. II. Part. II. pag. 189. riteneva questo luogo derivato dal de aëre, aquis et locis d'Ippocrate; ma Galeno lo riportava al de homine.

Dell'affinità tra 'l metodo di Socrate e quello di Ippocrate già toccammo altra volta.

(147) Λύκου ῥήματα ἐπὶ τοῦ καὶ λόγοις καὶ ἔργοις ἀδικοῦντος. Così l'antico scoliaste. Fozio poi s. v. Καὶ τὸ τοῦ λύκου spiega altrimenti il proverbio nato probabilmente da qualche favola esopea. Il concetto è tuttavia chiaro: anco a chi sia pessimo, lecito è di parlar per difendersi.

(148) Anche di questa favoleggiata invenzione della scrittura che si riscontra eziandio nel Filebo pag. 18. b., abbiam parlato nel proemio. Qui ci contenteremo d' invitare il lettore a consultar Cic. de nat. d. III. 22. e le note a quel luogo del Creuzer, e Tacito Annal. XI. c. 14.

(148 bis) Il dio che più tardi i Greci assimilarono col loro Hermes, cf. Plutarch. Quaest. Conviv. IX. 3. § 2. Iambl. de Myster. Aegypt. VIII. 5. Clem. Alex. Strom. I. pag. 399. ed. Potter.

Di questa identificazione trattò il Lepsius in una Memoria «ueber den ersten Ægyptisch. Götterkreis negli Atti dell'Acad. delle Scienze di Berlino 1851. pag. 183.

(149) Θαμοῦς, notò già l'Ast, idem est qui Ἀμοῦς sive Ἀμμοῦς. Cf. Erodot. II. 29. Ὁ ἄνω τόπος, l'ho tradotto la regione superiore, come si dice comunemente l'Egitto superiore, la regione in cui era Tebe (Diospolis).

Cf. le Leggi VII. pag. 819. b.

(150) Anche Euripide in un framm. del Palamede, T. IX. p. 246. ed. Matthiae chiama le lettere λήθης φάρμακα.

(151) Ricorda il notissimo luogo de' Comentari di Cesare B. G. VI. 14. in proposito degli esercizi di memoria de' Druidi.

Cf. eziandio Quintil. Inst. XI. 2. 9. Plin. Epist. IX. 18. 2. Senec. Ep. LXXXVIII. 28.

(152) Da un luogo di Plutarco in Numa I. p. 74. ed. W. siamo indotti a ritenere, che Platone abbia preso questa dottrina da' Pitagorici.

(153) Con bel garbo Socrate rimprovera Fedro, quasi non dia valore alla narrazione antecedente perchè venuta d'Egitto. Gli antichi nostri all'incontro prestarono fede alle querci e alle rupi, sol che ne sapessero il vero, tu invece guardi onde sia chi parla e non già se parli il vero. Dinanzi al pensiero di Platone è l'emistichio omerico Od. XIX. 163. Il. XXII. 126. ἐκ δρυὸς ἢ πέτρας.

Quanto alle querci di Dodona cf. Erod. II. 52.

(154) Cf. Protagora pag. 329. a.

(155) La religione d'Adone o propriamente Thammuz (cf. Ezechiel VIII. 14. e il Comento di S. Girolamo III. cap. 8.) dalla Fenicia, passando per Cipro, si diffuse per tutta la Grecia, che cominciò ad averne notizia intorno all'Ol. XLIV. (Cf. Alcaei fragm. XXXIV. Matth. 47. Bergk. Le sue feste similissime a quelle di Atys cadevano al solstizio di estate (Plutarco in Alcib. XVIII. Nicia XIII.) e servivano a ricordare la morte e la risurrezione del dio. Vi prendevano parte specialmente le donne che passavano una intiera notte in pianto dinanzi la propria casa con gli occhi fissi a settentrione (Lucian. De dea Syria § 6. e seg.). Sparse le chiome, vestite a lutto e discinte intonavano funebri canti della specie di quello che ci è giunto di Teocrito. A Byblos e altrove s'alzava anche un catafalco ove era deposta un'immagine del bel dio. L'illustre Otto Iahn in un dotto articolo degli Ann. dell'Instit. Archeolog. Prussiano a Roma (vol. XVII. p. 350.) ha dimostrato l'analogia di questa festa co' riti catolici del venerdì santo, e come il dolore d'Astarte fosse rappresentato co' tratti che il Bonarroti ha fermato per la Pietà.

In questa notte di lutto per la morte d'Adone si seminavano in vasi d'argilla e in canestri piante di rapida vegetazione specialmente la lattuga, il finocchio, l'orzo e il grano (Hesych. s. v. Ἀδώνιδ. κῆποι); e da ciò il nome d'*orti d'Adone*. Questi vasi e panieri eran posti sul tetto della casa con allato delle figurine in cera o in terra cotta

rappresentanti il dio. Quando queste sementi cominciavano, pel calore riverberato dalle tetta, a spuntare, si festeggiava la resurrezione del dio; ma la efimera vegetazione, come dal n. l. apparisce e da molti altri luoghi d'antichi, passò in proverbio.

Chi voglia più particolari notizie non ha che ha consultare la bella Memoria «Les jardins d'Adonis» del Raoul-Rochette nella Revue archeologique del 1851: p. 109. Cf. Preller Gr. Myth. I. 272.-275.

(156) Dà oscurità a questo luogo l'ἐν ὕδατι γράψει ch'è espressione proverbiale delle fatiche perdute. Il Badham tentò emendare (ἐν) μέλανι σπείρων διὰ καλάμου σπέρματα λόγων.

(157) Nel Comentario dell'Ast pag. 602. troverai raccolti tutti i luoghi degli antichi che di questa parola platonica fecer profitto.

Un emendamento che a q. l. propose il Winckelmann (Praef. ad Phaedr. ed. Turic.) mi riesce inconcepibile.

(158) ὕπαρ τε καὶ ὄναρ. Locuzione proverbiale che ricorre anche nel Filebo pag. 36. e. ed altrove dichiarata dal Lobeck ad Phryn. p. 422. e seg. e secondo la sua dichiarazione tradotta da noi.

(159) ὡς οἱ ῥαψῳδούμενοι, come i rapsodi infilano un canto all'altro, così gli oratori che mirano ad un effetto momentaneo e determinato, trascurano la diligente ricerca, per la quale si va al fondo delle cose. Il ravvicinamento fra le orazioni sofistiche e forensi e la recitazione rapsodica è di bell'effetto in questo luogo, che che ne paresse all'Ast, che sospettò aver dinanzi «comma ingenii male sani foetum» da doversi rigettare. Lo Schleiermacher propose ὅσοι ῥαψῳδούμενοι e s'ebbe l'approvazione dell'Heindorf il quale nel n. l. «Platonis manum non agnoscit». L'emendamento dello Schleiermacher è a prima vista seducente, ma dopo più attenta disamina la lezione del testo è preferibile.

(160) La stessa sentenza hai nel Parmenide pag. 134. c.

(161) «Maiore mihi ingenio videtur esse, quam ut cum Lysiae orationibus comparetur». Così Cicerone che tutto questo luogo tradusse nell'Orator. XIII.

(162) Guarda mirabile convenienza di questa preghiera e di tutta la chiusa del dialogo col soggetto di esso. La bellezza ch'ei chiede, non è vano splendore ma verace virtù.

IL CONVITO

PROEMIO

AL CONVITO

I.

Offerire a gl'Italiani novellamente volgarizzato il Convito è per doppio rispetto difficilissimo assunto. Chè tra tutti i dialoghi platonici questo s'ebbe su' padri nostri azione più poderosa, tanto che se ne sentano gli echi lontani per lunghi secoli nella nostra letteratura; e d'altra parte è in sè tale opera d'arte, anzi cotal monumento, che non temiamo affermare, si rimanga unico nella letteratura del mondo. L'altezza della dottrina filosofica v'è in fatti pareggiata dallo splendore della poesia; e da questo contemperamento della scienza e dell'arte riteniamo, sia proceduta la grande efficacia che il Convito ebbe sempre su gli uomini.

Non vorremmo tuttavia, si credesse, noi giudichiamo il Convito com' il frutto più eletto del pensiero platonico; ma se 'l divino intelletto si levò anco a volo più alto ne' libri della Repubblica e nel Timeo, egli è pur vero, che la piena e perfetta corrispondenza tra 'l subbietto e la forma, la plastica bellezza, la perfetta armonia delle proporzioni e 'l magistrale organamento delle parti in nessun altro dialogo splendono di così vivida luce come nel Convito. Al quale la freschezza e la vivacità de' caratteri, il progredir dell'azione

a gradi misurati e sottilmente distinti, la ricchezza dramatica, l'espressione piena d'arte e d'armonia, sì che stia quasi in mezzo tra la poesia e la prosa; l'intreccio di altissime creazioni dottrinali con altre tutte leggiadria e tutte grazia, e un certo alito di soavissimo amore che per tutta l'opera si diffonde, sono caratteri estetici peculiarissimi. Il luogo scelto alla scena è 'l più atto ad una rappresentazione veramente plastica. Gl' interlocutori vi si muovono veramente e liberamente come vere figure piene di vita; e mentre ciascuna di queste figure ha la sua istorica persona, come presso i grandi dramatici, assume ciascheduna quella tipica idealità, per la quale apparisce rappresentante d'una particolare idea e d'una determinata direzione dello spirito. In tutto il dialogo l'azione non s'arresta un momento; talvolta procedendo per aperto e piano sentiero, ora invece mettendosi per più arduo cammino, ma fino al termine avanzando pur sempre con moto veloce, nel leggiadrissimo scambio de' discorsi e delle caratteristiche narrazioni. Quelle discussioni dialettiche a lungo distese, e que' ragionari a così dire contemplativi che abbondano negli altri dialoghi, non li ritrovi nel nostro; nemmeno là dove si studia, come nel discorso di Socrate, a determinare nettamente i concetti e a darne lo svolgimento dialettico: per ciò appunto che nel Convito all'elemento filosofico va sempre a paro l'elemento artistico e poetico, ora in una forma altamente didattica, ed ora invece in forma dramatica, vuoi appresentandoti la figura del gran sapiente, vuoi evocando quella anco più gentile e poetica di Diotima, o in fine commettendo al bell'Alcibiade di dir le lodi di Socrate. La dottrina filosofica che in nessuno de' maggiori dialoghi di Platone ti si dischiude quasi campo intellettivo separato dalla vita, qui ti è offerta

come suprema altezza, a cui poggia lo spirito in virtù dell'amore; come il pascolo di quella vita superiore, alla quale l'amore ne innalza, o come frutto del puro amore. Per lo che ogni forma della vita, che affatto straniera non sia alle idee di vero, di bello e di buono, t'apparisce quasi gradino preliminare e quasi parte integrale di quella suprema unità d'ogni scienza e d'ogni arte che è la filosofia. La guerra quindi sì strenuamente combattuta contro i sofisti e contro le loro teoriche, ha nel Convito una tregua necessaria; non v' hanno se non pochi accenni nello scambio delle sentenze e de' giudizi tra' personaggi del dialogo, per dar luogo piuttosto a' filosofemi presocratici, che nel tempo in che dettò il dialogo, tenevano fortemente occupato l' intelletto del pensatore. E di mezzo a tanta gravità di pensamenti e in una tanto solenne rappresentazione, dal principio alla fine scorre ricchissima la vena di quell'amabile scherzo e di quella sottile ironia ch'è tutta propria del genio platonico. Amabile scherzo e fina ironia, onde diresti, siasi compiaciuto Platone medesimo, quando in sul finire del dialogo (1) ci narra, che Socrate obbligò Agatone ed Aristofane «ad ammettere che al medesimo uomo s'appartiene di saper fare tanto comedie quanto tragedie, e chi eserciti l'arte del tragico, dover eziandio esser autor di comedie».

Egli è così che 'l dialogo a cui mettiam mano ha in ogni tempo e presso tutti i popoli fatto una profonda impressione; la quale più che a quella che n'eccitano le altre grandi opere dell'arte, vuoi l'Antigone e l'Edipo Sofocleo, vuoi la Milesia Afrodite o l'Apolline, s'accosta alla soave e tranquilla impressione che fa in noi l'aspetto delle più belle viste della natura. Chi abbia solcato in una limpida giornata

(1) Pag. 223. cap. XXXIX.

di primavera le acque di Napoli, o in una splendida notte d'estate abbia vogato per la laguna di Venezia tutta irradiata dalla luna, ha un'impressione simile a quella che in lui desta il Simposio platonico. Come là gli s'apre dinanzi gli occhi la immensa, tranquilla e profonda massa dell'acque; così qui ci si offre dinanzi il supremo fine della filosofia non soltanto, ma della vita dell'anima; e come una suprema pace e un solenne silenzio domina quelle bellissime scene della natura, così qui nessuno sforzo, nè contenzione veruna non ti disturba; chè la tranquilla armonia è 'l carattere capitale della meravigliosa opera d'arte; e per essa si resta monumento unico nella letteratura del mondo, e poema singolarissimo « a cui tutte le Muse hanno posto la mano » (1).

II.

Questa stupenda giuntura dell'elemento artistico e poetico con lo scientifico e filosofico è tuttavia la cagione precipua della difficoltà, che l'espositor di Platone incontra nel definire lo scopo e 'l pensiero capitale del dialogo. Ond'è che tra gli espositori che ci han preceduto, sia per questo rispetto molto e profondo divario: tenendo massimamente conto dell'elemento poetico ed artistico, un primo ordine di espositori giudicò aver trovato il punto capitale e lo scopo

(1) « Es ist eine Art von Poëm, wozu alle Musen beigetragen haben, und worin der Verfasser die ganze Fülle seiner Phantasie, seines Witzes und attischen Salzes, seiner Wohlredenheit und Darstellungskunst, wie aus Amaltheens unerschöpflichen Zauberhorn, auf seine Leser herabschüttet, ein mit grösstem Fleiss ausgemeisseltes polirtes und vollendetes Werk, von dem man zweifeln muss, ob man darin mehr den Dichter oder den Redner, oder den Philosophen zu bewundern Ursache habe ». Wieland Aristipp's Briefe Buch III. Brief. 12.

finale della stupenda opera d'arte nella caratteristica contrapposizione di Socrate a' suoi interlocutori; altri invece si tennero stretti al momento filosofico e dialettico della orazione socratica per istabilire, che fine del dialogo sia lo svolgimento del concetto d'amore e di filosofia, quale dal puro amor scaturisce; una terza schiera invece studiò a conciliare ambidue questi aspetti.

Nel primo ordine primo ci si appresenta Federico Schleiermacher. Nella perfetta rappresentazione del filosofo, qual e' s'aggira tra gli uomini e quasi nel mondo degli uomini la vera imagine della scienza suprema con la sua propria vita ne rappresenta, stimò lo Schleiermacher [1] fosse l'idea fondamentale del dialogo; e per ciò dette così gran peso all'encomio di Socrate per Alcibiade, ove gli sembrò di vedere come la corona di tutto il dialogo. Vicinissimo allo Schleiermacher si tenne il Ruge [2] che ampliando in un certo senso la interpretazione di lui, ammirò nel Simposio la splendida rappresentazione d'una vita veramente bella, morale e intellettiva, e la perfetta imagine di Socrate tanto immediatamente nella orazione sua, quanto mediatamente per le orazioni anteriori e per l'encomio d'Alcibiade ritratta in

(1) «Nicht das absolute Sein und Wesen der Weisheit sollte dargestellt werden, sondern ihr Leben und ihre Erscheinung in dem sterblichen Leben des erscheinenden Menschen in welchem sie selbst, denn dies ist offenbar die Hauptansicht des Platon in allen seinen Erklärungen über die Philosophie, das sterbliche angezogen hat und der Zeit unterworfen, als ein werdendes und sich verbreitendes sich offenbart, so dass auch das Leben des Philosophen nicht etwa ein Ruhen in der Weisheit ist, sondern ein Streben sie festzuhalten und, an jeden erregbaren Punkt anknüpfend, der ganzen Zeit und dem ganzen Raume einzubilden, auf dass eine Unsterblichkeit werde in dem Sterblichen». Platons Wercke Zweit. Th. Zweiter Band Dr. Aufl. S. 252.-53.

(2) Platon's Aesthetik. ed. cit. S. 25. u. f.

tutta la maggiore bellezza de' suoi conati sapienti. Pel Socher [1], che forse mosse a questa ricerca con men sicura critica, si può disputare, se Platone siasi proposto d'offerire alla contemplazione nostra la filosofia in una grata giuntura con la letizia della vita, che è piuttosto il subbietto del Simposio senofonteo, ovvero rappresentarne Socrate nella sua più splendida luce, dando nel tempo istesso un più ampio svolgimento alla dottrina del puro amore svolta nel Fedro. Anche il Susemihl in più scritture [2] s'attenne al principio schleiermacheriano, affermando, la idea fondamentale (Grundidee) del Simposio sia la rappresentazione del filosofo quasi d'un ideale pratico nella sua efficacia in questa vita terrena; e anch'egli ripose per ciò nel discorso d'Alcibiade il punto capitale del dialogo.

Per la opposta via s'eran messi già prima gli antichi cultori della dottrina platonica. Sebbene non ci sia pervenuto nessun comentario de' Neoplatonici sul nostro dialogo, tuttavia da due luoghi di Plotino [3] apparisce, ch'eglino nell'idea dell'amore avean posto il concetto capitale del dialogo e che nel mito di Diotima intorno al nascimento e alla natura di Eros, riconoscevano il luogo capitale di esso. Abbenchè pe' Neoplatonici questo luogo aveva eziandio più ampio significato; chè non vi trovavano soltanto spiegata simbolicamente la origine dell'amore nell'animo umano e la

(1) Ueber Platon's Schriften ed. cit. S. 334.-337.

(2) Vedi Prodromos platonischer Forschungen, S. 29.-68.; gli articoli pubblicati negli Iahn's Iahrbücher LXX. S. 31.-35. in risposta alla critica dello Steinhart e nel LXVIII. S. 593. ff. contro lo Stallbaum; e finalmente la Gen. Entwickelung der platon. philos. Erst. Th. S. 406.-409.

(3) In due luoghi Plotino si diffonde a parlare in proposito del Convito e specialmente del mito di Diotima, e sono: Enn. III. 5. III. 6. 14. Cf. Steinhart Meletemata Plotiniana Hal. 1840. pag. 15. e seg.

necessità sua, fondata su la natura dell'uomo; ma eziandio il mistero della formazione del mondo, e 'l connubio del principio creativo dell'anima del mondo, sgorgante dal divino spirito, con la immensa ed informe originale materia; e di più vi riconoscevano la simbolica espressione dell'onnipotente forza di Bello e di Buono. Su l'orme loro andò poi fedelmente il Ficino nostro in quel libro volgare che scrisse « sopra lo amore ovver Convito di Platone » (1), ch' io ragionevolmente suppongo, sia passato per le mani di molti de' miei lettori, i quali si saran ben accorti come sia dettato da un'anima ammalata che in quel lavoro appunto cerca salute, come di fatto, sappiamo, ve la cercava il Ficino per consiglio dell' amico suo Giovanni Cavalcanti (2).

Alle idee de' Neoplatonici s'è fatto ritorno anche ne'

(1) Marsilio Ficino sopra lo amore o ver Convito di Platone. In Firenze per Neri Dortelata, di novembre 1544. Al comentario Ficiniano precedono le osservazioni per la pronunzia fiorentina di Neri Dortelata; indi viene un'epistola di Marsilio a Bernardo dal Nero ed Antonio Manetti, dov'è data ragione del libro così: « Il Sommo Amore della Provvidenza divina, per ridurci alla diritta via da noi smarrita, anticamente spirò in Grecia una castissima donna chiamata Diotima sacerdotessa, la quale da Dio spirata, trovando Socrate filosofo dato soprattutto all'amore, gli dichiarò, che cosa fosse questo ardente desiderio et perchè via ne possiamo cadere al sommo Male: et perchè via ne possiamo salire al sommo Bene. Socrate rivelò questo sacro misterio al nostro Platone: Platone filosofo sopra gli altri pio subito un libro per rimedio de' Greci ne compose. Io per rimedio de' Latini il libro di Platone di greca lingua in latina tradussi: et confortato dal nostro Lorenzo de' Medici, i misterii che in detto libro erano più difficili, comentai: et acciò quella salutifera manna a Diotima dal Cielo mandata a più persone sia comune e facile, ho tradotto di latina lingua in toscana i detti platonici misterii insieme col comento mio ». Delle Sette orazioni che compongono il Comentario nella forma d'un nuovo Simposio platonico tenuto a Careggi, vedi specialmente la sesta, dove la dottrina è affatto neoplatonica.

(2) Vedi Corsi Vita di Marsilio Ficino § VIII. e il Comentario della Vita e degli Scritti di Mars. Ficino di L. Galeotti. § V.

tempi moderni. Alberto Iahn (1) in una dissertazione notevole proclama che Metis, la madre di Poros, è per lui la divina Sapienza; Poros istesso l'idea di Buono, Afrodite quella di Bello; Penia, affatto come per Plotino, un simbolo della informe ed inconscia Materia ed Eros finalmente una imagine dell'anima umana. Nell'ebbrezza di Poros dopo la sua congiunzione con Penia ravvisa il decadimento dell'anima, e così seguitando si piace a ricostruire l'edificio omai diruto da secoli.

Per altro modo altri moderni espositori han sostenuto, che il nucleo del dialogo sia nell'orazione socratica. Secondo l'Ast l'amore è nel dialogo nostro rappresentato come vivace e immortale filosofia, che mira a verace imagine di virtù, la quale ha per obbietto la eterna e suprema bellezza (2). L'Hermann che pur nel mito di Diotima riconosce il punto capitale del dialogo (3), con queste parole ne definisce la idea fondamentale: contiene esso dialogo la prova che il materiale amore è tanto dannoso a gli uomini, quanto ne disonora e ne abbassa lo spirito; e per cotale rispetto riesce a dimostrare, che chi non ama, s'accosta alla perfe-

(1) Dissertatio Platonica, qua tum de caussa et natura mythorum Platonicorum disputatur, tum mythus de amoris ortu, sorte, indole, a Diotima in convivio narratus, explicatur. Acced. Scholia et enarratio eorum quae inde a Plutarcho ad illustrandum mythum allata fuerunt. Bernae 1839.

(2) Platon's Leben u. Schr. S. 299.-318. «Die Tendenz dieses Gesprächs ist am Schluss der Rede des Sokrates deutlich ausgesprochen, die echte Liebe nämlich als die lebendige und unsterbliche Philosophie darzustellen, deren Zweck wahrhafte Tugendbildung, deren Gegenstand die unvergängliche, überirdische Schönheit sei».

(3) «Die Krone des Ganzen aber bleibt nach Form und Inhalt unstreitig dasjenige, was Sokrates selbst aus Diotima's Munde über Wesen Ursprung und Zweck der Liebe vorträgt». Geschichte und System der pl. Philos. S. 524.

zione molto più di chi ama; nel mentre che l'opposto amore è in sè nobile ed alto [1]. Che la interpretazione dell'Ast sia affatto manchevole, non ha mestieri d'essere dimostrato. Questa poi dell'Hermann, ci pare, non tenga abbastanza conto della necessità dramatica del dialogo, sebbene non ne disconosca affatto il valore altissimo, per ciò che pur riconosce nelle altre orazioni quasi altrettanti gradi inferiori d'amore che vengono compresi in un comune concetto generico con l'amore spirituale [2].

Per congiungere ambo gli aspetti del dialogo sotto una sola idea capitale, si son tentate più vie, e più critici hanno in ciò fatto lor prove. L. I. Rückert [3] stimò, che nel nostro dialogo Platone si fosse proposto di rappresentarne nella imagine di Socrate la vita del vero filosofo e 'l metodo propriamente filosofico, ponendolo in più chiara luce per l'antitesi del falso metodo. A ciò aver trattato d'amore, perchè il vero amore tende naturalmente a quanto sia bello e buono, ed è quindi in sè stesso una direzione affine alla filosofia. Ma cotale spiegazione, com'è manifesto, non stringe in un complesso organico i due momenti del dialogo, contentandosi di accostarli l'uno all'altro esternamente; inoltre, chi guardi più addentro, potrà riconoscere che, contro il buon uso platonico, separa il metodo della trattazione dal subbietto della trattazione medesima. Chè l'amore, il quale è prin-

(1) «Galt es dort den Beweis, dass die sinnliche Liebe dem Menschen eben so schädlich als entehrenden sey, den Geist an den Boden fessele und aus diesem Gesichtspuncte aufgefasst der Nichtliebende eben so sehr den Vorzug vor dem Liebenden verdiene, als aus dem entgegengesetzen die Liebe etwas Hohes und Edles sey». L. c. pag. 522.

(2) Libro cit. pag. 523.

(3) Platonis Convivium recens. et ill. L. I. Rückert Lipsiae, Wöller, 1829. pag. 243.-332.

cipio e fine d'ogni discorso e l'alito avvivatore della vita, se addivenga come 'l Rückert vuole, un tema scelto a formali orazioni, alla vita e al fulgido spirito del nostro dialogo noi sostituiamo un cadavere. Troppo severamente forse Alberto Iahn rimproverò al Rückert gli errori della sua critica esposizione, nella quale tuttavia, più che all'Iahn non piacque vedervi, s'era sforzato di mettere in sodo, che amore è 'l subbietto delle varie orazioni per la intima sua affinità con la filosofia. Non molto lontano dal Rückert si tenne lo Stallbaum. Scopo del dialogo è, a suo giudizio, mettere in aperto che nè retori, nè sofisti, nè poeti non han della vita veramente filosofica adeguato concetto, ma soltanto deboli e indegne imagini, cui riproducono senza metodo; coladdove il vero filosofo, sol egli, sa dare giusto pregio all'amore e sol egli è 'l vero erotico, per ciò ch'è guidato da un nobile impulso al divino e per la educazione del corpo e dell'anima sa estendere il suo dominio su tutto 'l mondo esteriore (1). Ma ricomponendo in questa maniera il pensiero del dialogo, benchè non sia da negare, non si trovino nel dialogo stesso questi concetti, non ci è dato di scorgere un punto capitale a cui riportisi il tutto e che domini il tut-

(1) Plat. op. om. Symposium recens. prolegomenis et commentariis instruxit God. Stallbaum. Ed. tertia multis partibus auctior et emendatior. Gotae 1852. Cf. pag. VII.-LIX. Riporto soli pochi periodi co' quali lo Stallbaum chiude la sua «de Symposii argumento et fine sententiam».

«Itaque omnino quidem Platoni in condendo hoc opere illud fuit propositum, ut ostenderet ac demonstraret, quibus quasi gradibus ab amore illo honesto propagandae virtutis et sapientiae caussa in vita communi celebrato paullatim ad divinarum rerum amorem, hoc est ad veram philosophiam, escenderetur. Hoc autem consilium suum elegantissime atque singulari ingenii sollertia ita exsequutus est, ut non solum divinum et vulgarem amorem inter se opposuerit, imagine utriusque pleniore et illustriore exhibita, eaque ratione ostenderit, tum

to; e se a lato all'elemento filosofico è riconosciuto l'elemento artistico e poetico, il legame tra' due elementi pur non appare nè più solido, nè più necessario di quello stabilito dal Rückert tra amore e filosofia. Che anzi dando così gran peso alla rappresentazione formale e metodica, le relazioni tra la filosofia e l'amore si rimangono sempre esterne e impotenti. Fu gloria del Roetscher d'aver compreso il nostro dialogo come un vero capolavoro perfettamente organato e d'averne data una ricostruzione estetica e scientifica conveniente. Il Roetscher pel primo levò la voce a dimostrare come il Simposio ne rappresenti il proprio svolgimento dell'amore sino al suo grado supremo, la forza che spiritualmente

quantum alter alteri antestaret, tum etiam qua uterque inter se necessitudine contineretur, verum etiam dialecticam cum rhetorica et poesi composuerit, utpote iuxta cum diviniore amore ad philosophandi rationem unice necessariam, eaque opportunitate usus oblique significaverit nec rhetores nec sophistas nec poetas eos esse, qui aut quid esset studium sapientiae intelligere aut quaerendi disserendique ratione sua rerum vim naturamque exquirere et salva veritate in illustriore luce collocare ullo modo possent. Quo quidem modo callide et veluti per transennas etiam illud significavit, quod ut intelligeretur sane plurimum ipsius debuit interesse, qua via et ratione vita communis altius ad philosophiae dignitatem evehi et extolli posset. Nam amore illo legitimo et communi more recepto paullatim ad altiorem sapientiae amorem educto itemque rhetorica et poesi ad dialecticae rationem composita apertum est etiam universam vitam, tam publicam quam privatam, iudicio eius emendari, perfici et propius ad philosophiae dignitatem et excellentiam educi. Quamquam philosophus in Symposio quidem de unis maxime amoris rationibus egit, alteram sententiae partem obiter tantum et secundaria opera attigit, accuratius iam in Phaedro illustratam illam. Iam vero haec omnia praeclaro artificio etiam ita adornavit ac tractavit, ut una eademque opera etiam Socratem tamquam sapientis in ipsa vita constituti egregiam imaginem proposuerit eumque simul etiam ab criminationibus adversariorum, inprimis Aristophanis, urbanissime vindicaverit. Nam finxit profecto eum philosophum amatorem, qui, etiamsi non maxima quaeque .assequutus esset, quae ad perfecti amoris laudem require-

la vita individuale ne avviva (1); nella quale determinazione ogni lato e relazione del dialogo si trovò compresa, e ciò che appariva vario e diverso, alla sua unità fu ricondotto. Nè è quindi a meravigliare, se successivi espositori, quali lo Zeller (2) e il Brandis (3), studiarono a completare il concetto del Roetscher; l' uno affermando che il Simposio ne rappresenti amore, come tendenza filosofica, o vuoi meglio come impulso alla riproduzione del Bello assoluto, secondo che ci se ne appresenta nella limitazione nostra l' idea, per via del sapere speculativo e della vita filosofica; e l' altro determinando l' amore come diretto incitamento del mortale e dell' imperfetto all' immortale e perfetto.

La guida che nello studio del nostro dialogo abbiam più da presso seguito, è stato lo Steinhart; col quale è impossibile non concordare che tanto chi lo scopo del dialogo ravvisi nella determinazione d' un carattere, quanto chi non vi scorga se non lo svolgimento d' una proposizione filosofica, perde di vista quella finissima giunzione dell' elemento poetico con l' elemento filosofico ch' è affatto particolare a sì grande opera d' arte e la compenetra tutta quanta (4). Ad abbracciare ambo i lati del dialogo egli è necessario di ri-

rentur, tamen summa ope ad maxima quaeque contenderet praestantissimisque virtutibus ad obtinendam perfecti amatoris laudem necessariis ornatus esset. Aristophanem autem una cum eo ita iussit Agathonis convivio interesse, ut et ipse videretur admirabili sapiente inferior et tacitus egregias illius laudes suis ipse auribus audire ac percipere cogeretur ».

(1) H. Th. Rötscher: Das platonische Gastmahl, dargestellt als ein philosophisches Kunstwerk (Bromberg 1832).

(2) Philosophie der Griechen II. Seite 384. u. f.

(3) Gesch. der griech.-römische Philosophie II. a. S. 422. e seg.

(4) Platon's sämmtliche Werke. Uebersetzt von H. Müller mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart. Vierter Band. Einleitung. Seite 196.

salire ad un pensiero capitale, filosofico e poetico a un tempo, il quale domini e, a così dire, coroni, come un punto centrale, tutti i ragionamenti diversi che in bocca ad uomini di diversa indole e di diverso intelletto ci sono offerti nel dialogo. Ora cotal pensiero a noi, come allo Steinhart, è sembrato di ravvisare nella rappresentazione d'Eros secondo la sua propria essenza e la sua divina potenza. Tutti in fatti i discorsi consuonano col tema da Erissimaco proposto; son tutti encomi d'amore, di cui cantano i pregi celebrandolo come benefattore benigno, come liberatore, rinnovellatore, conservatore dell'umanità, come l'autore di tutto ch'è bello e buono, e come l'efficace e potente mediatore tra gli dei e gli uomini; e mentre così tutti i discorsi consuonano, han poi tutti poetico carattere, per ciò che non procedono dall'astratto concetto d'amore, ma ne offrono Eros quasi persona, vuoi dio, vuoi demone, oggetto della fede e dell'alta allegoria popolare. Ma se ciascun encomio e ciascuna delle orazioni che in bell'ordine si succedono, ne rappresenta sotto un nuovo aspetto Amore, nel discorso di Socrate è 'l pensiero culminante e, a così esprimerci, la chiave di tutto 'l dialogo, che ivi trova e per la forma e per la materia il suo natural compimento. La orazione di Socrate tuttavolta (e questo ci preme, sia dal lettore ben avvertito) non istà a nostro giudizio in antitesi a gli antecedenti discorsi; ma in essa vengono come a completarsi e a raddirizzarsi le imagini già prima usate, e la parola non prima adeguata all'alto subbietto, in bocca al sapiente diviene condegna. Tutte le fila così del dialogo fanno capo all'orazione socratica, la quale ci dà Eros in un'imagine finita, qual apparteneva, secondo la popolare credenza, alla schiera de' benefici demoni. Eros demone o 'l genio d'Amore nell'orazione

di Socrate apparisce come apportatore di luce, per ciò che ne apporta un' idea avvivatrice in tutto il campo della filosofia: è la idea della immortalità nel senso più comprensivo della parola, in quanto si può pensare come propagazione della specie, come continuazione perpetua del pensiero e come abbandono dell'anima al divino e all'eterno, in grazia del quale addiviene partecipe dell'eterna vita dello spirito. Questo pensiero d'un graduale compartimento della vita immortale e divina ci è apparso come l'anima di tutto il dialogo, nel tempo stesso che indubbiamente segna un importante avanzamento della dottrina platonica; e quindi il punto centrale di tutto 'l dialogo è per noi, come per lo Steinhart, la rappresentazione di Eros quasi d'un mediatore tra 'l divino e l'umano, tra l'idea e 'l fenomeno, e distributore di vita immortale. Perchè Amore su le diverse nature operando e da per tutto eccitando la tendenza al bello e al procreare sì spirituale che corporeo, ne domina intiera la vita ed appresta a ciascuno la immortalità, cui aspira.

Questa imagine dell'amore, che ne' primi discorsi ti si offre sbozzata ora in questa ed ora in quella parte, come in tanti studi preliminari, finita ed intiera t' apparisce nell' orazione di Socrate; nell'encomio poi d'Alcibiade, che n'è quasi il natural compimento, ella veste forme plastiche, e nel sapiente ne rappresenta la efficacia d'amore; e così tutto il dialogo è per noi quasi un inno a più voci a laudazione d'Amore.

Con questa fondamentale ricerca della idea capitale del dialogo un'altra necessariamente se ne congiunge, di cui la critica non può passarsi: e questa è del valore di cadauna delle orazioni contenute nel dialogo e delle relazioni ch'elleno hanno in tra loro e col principio capitale del dialogo.

A seconda che la prima questione è stata da' critici risoluta, com'è bene da attendersi, eziandio alla seconda ricerca si è data risposta. Chi in fatti s'accontentò del solo aspetto formale e tutto l'intento del dialogo ridusse al carattere che ci offre di Socrate, s'è piaciuto di porre quanto più in ombra questi stessi discorsi, considerandoli ora come indizi d'immorali ed errate direzioni della vita, su le quali si sollevi splendidamente la imagine del sapiente, ed or com'esempi di metodo pervertito e di retorica sofistica. Chi poi all'elemento artistico diè troppo più peso che al filosofico, questi discorsi troppo poveri di filosofici pensieri, riguardò come un ornato accessorio, che la opinione non filosofica ne rappresenti in contrapposto alla superior conoscenza; e qui pure volle vedere un combattimento da Socrate sostenuto contro i sofisti. Chi infine mirò alla conciliazione de' due lati del dialogo, ritenendo che Platone, come nella Lisiana del Fedro, si piace di spargere qualche importante verità eziandio ne' discorsi degli avversari di Socrate, o non seppe risolversi a riguardarli come veramente piacevoli e splendidi, vuoi per l'adornamento soverchio, vuoi per qualche errore di dottrina o di metodo; o più facilmente in essi discorsi si piacque di vedere quasi altrettanti conati difettosi d'una più alta e più pura considerazione dell'amore, o quasi tuoni diversi che alla grande armonia consuonano del concetto socratico.

Ogni fatta giudizi si trova quindí negli espositori di Platone su questa quistione. Lo Schleiermacher nelle orazioni del Convito trova una graduale successione in corrispondenza alle diverse determinazioni dell'amore che ci son offerte dal Liside, sì che con quella di Socrate congiungendole percorrono in tutto il suo ambito il campo d'amore. Scopo poi di questo graduale svolgimento è che i discorsi

diversi polemicamente accennino a stravolte maniere e a consuete imagini d'amore corrispondano, sì che siano o antitesi o negazioni della sapienza socratica (1). Anco più apertamente il Rückert ne' primi cinque discorsi del Convito altro dichiara di non trovare se non esemplari di falso metodo e di direzioni speculative affatto sofistiche, accogliendo un' idea, la quale per istrana che apparisca a' nostri lettori, fu eziandio dal Sydhenam sostenuta (2). Per essi gli oratori così volgarmente noti del nostro dialogo, alcuni de' quali, Aristofane ed Agatone ad esempio, potevano per fama popolare contendere co' maggiori sofisti, non sono se non personificazioni di retori e d'oratori; Fedro non è se non Lisia o 'l maestro suo Tisia da Siracusa; Pausania pel Rückert è Protagora o a chi non piaccia, Senofonte; pel Sydhenam è Isocrate, come sotto la pelle d'Erissimaco riconosce Pericle; mentre il Rückert vi ravvisa Ippia da Elea e Prodico in Aristofane e Gorgia in Agatone.

Nè più dritto giudizio delle cinque orazioni portò lo Stallbaum: le quali, così travolte e false com' e' le trova, stanno a provargli, come retori, sofisti e poeti non valgano a conseguire un adeguato concetto d'amore, nè a parlarne in modo condegno. Nel tempo istesso, per via d'allusioni a retori e a maestri di sapienza conosciutissimi, e' vi ravvisa un certo studio d'imitare i modi di questo e di quello (3). Più ardita e più nuova parrà a' lettori italiani una conghiettura dell'Hommel (4). Ciascuno de' cinque discorsi

(1) Einleitung. Ediz. cit. pag. 255.

(2) Nel proemio premesso alla seconda ediz. della traduzione tedesca del nostro dialogo per F. A. Wolf. Lipsia 1828.

(3) Prolegomena ed. cit. pag. XXXII. e seg.

(4) Platonis convivium recensuit, emendavit, illustravit Alex. Hommel. Lipsiae 1834.

per quest'espositore del nostro dialogo rappresenta una delle cinque direzioni per cui la vita greca, già d'allora volgente a decadimento, erasi messa. Così Fedro è 'l mitologo, Pausania il politico, Erissimaco lo scienziato, l'artista Aristofane e 'l puro sofista Agatone. Ma anche fatta astrazione dalla distribuzione di parti che 'l critico tedesco s'arroga e della quale si potrebbe contendere quanto sia giusta e appropriata, egli è certo che non è questa la miglior via per penetrare ne' secreti d'un'opera d'arte, alle cui vive figure riconoscibili a ognuno, si sostituiscano pallide ombre.

Degli espositori del dialogo che spezialmente seguirono lo sviluppo del concetto, l'Ast si contentò di porre le prime cinque orazioni del Convito in quello stesso conto in cui gli par da tenere la Lisiana del Fedro. Per contrario l'Hermann vi riconobbe gl'indizi di certi gradi inferiori che sono a comprendere in una specie con l'amore spirituale difeso da Socrate; e il Brandis, rigettando affatto la mala opinione, che siano, a così dire, quasi caricature poste a far risaltare la orazione socratica, si compiacque trovarvi come una preparazione graduale alla grande imagine socratica.

Il primo, com'abbiam detto, che in tutti i discorsi del nostro dialogo abbia scorto una specie di ciclica rappresentazione dello svolgersi dell'amore in sè medesimo, per guisa che ciascun d'essi discorsi ne segua un determinato grado di progresso, fu il Rötscher; secondo il quale la orazione di Fedro ne offre l'amore come qualcosa d'involuto, di mitico e d'elementare, o come un'astratta generalità; la quale poi si vien dispiegando nella orazion di Pausania in un'antitesi dell'Eros superiore e inferiore, sì ch'egli abbia dinanzi a gli occhi un dualismo, e 'l grado suo sia la riflessione. Per Erissimaco in appresso l'amore non ci si appresenta più in un'an-

titesi esterna ma in un'antitesi immanente di scomposizione e ricomposizione, quasi la naturale vita dall'antitesi proceda all'unità; e 'l suo grado così è il panteismo. Aristofane la vita universale riduce a vita organica, per tre gradi innalzandosi fino alla sua perfezione suprema, in cui il processo elementare si trasmuta nel processo di specie. In questo nuovo grado Eros apparisce come l'impulso che riconduce l'individuo al sentimento della sua primigenia natura e concilia così la sua essenza finale con la infinita vita della natura. Avendo poi Agatone portato sino al suo grado massimo la considerazione sofistica, la orazione di Socrate, con un sicuro e calmo movimento di pensiero, prova lo ascendere dell'amore alla filosofia, mostrando come per esso nel mortale sia l'immortale. L'encomio d'Alcibiade raggiunge finalmente il supremo grado dello sviluppo dell'eros: nella imagine di Socrate t'è offerto quasi sensibile e individuato il concetto d'amore, perchè nel filosofo s'è, a così dire, incarnata la potenza incessante d'Eros, giunto alla sua ultima perfezione e organato in una suprema unità, soprastante a ogni antitesi. Contro siffatta interpretazione noi sappiam bene, che si possono levare obbiezioni molte, e per le determinazioni particolari, e in generale poi per avere al pensiero platonico applicato un procedimento speziale al moderno filosofare. Ma resta pur tuttavia al Rötscher l'altissimo merito d'aver provato egli primo come la idea fondamentale del dialogo ne compenetri e, a così dire, ne traversi ogni parte, sì che in questo ammirabile organismo non sia soverchio membro veruno, ma anzi ognuno sia necessario e al suo posto, per modo che chi scomponga questo organismo medesimo, forzato è a riconoscervi un normale procedimento dall'imperfetto al perfetto. Per questa via aperta dal Rötscher si mi-

se in appresso il Fortlage (1), il quale, se non ammise che in tutti i discorsi del Convito sia molto di vero e di bello, per illuminare in vece di più vivida luce la orazione socratica; e se riesce strano, voglia ne' discorsi di Fedro, di Pausania e d'Erissimaco veder rappresentata la teologia, la giurisprudenza e la medicina, in quello d'Aristofane l'antico principio orgiastico, e in quel d'Agatone la sofistica nella maggiore ampiezza; dimostrò tuttavia abbastanza chiaramente che ad essa fan capo tutte le fila de' discorsi anteriori e in essa come in un punto capitale conciliansi. Il Susemihl (2) finalmente sottopose a diligentissimo esame ciascuna orazione e le relazioni ch'elleno hanno tra loro, giungendo così a mettere in sodo, che la sola spiegazione per ogni lato conveniente dell'eros platonico è la tendenza filosofica, di cui si dimostrano anco le apparenze minori, quasi secondari anelli nell'organismo vitale.

Ora chi ponga i primi cinque discorsi in antitesi a quelli di Socrate e d'Alcibiade, quasi in quelli preponderi la pomposa teorica e in questo per contrario la pratica sapienza signoreggi, ci facciamo a credere, debba necessariamente a retto giudizio fallire. Nel nostro dialogo, appunto per la sua artistica struttura, praxis e teoria non cadono in parti distinte, ma si trovano inseparabilmente congiunte; se non che fare questa dimostrazione val quanto sommettere a critica disamina tutta la struttura artistica del dialogo stesso e le relazioni di ciascuna sua parte, a che or ci accingiamo, fidenti che il lettore con animo benevolo sia per seguirci.

(1) Philosophische Meditationen über Plato's Symposion. Heidelberg 1835.
(2) Die gen. Entwik. S. 367. u. ff.

III.

Per la caratteristica novità del disegno e per lo splendore particolare delle sue forme il Convito da tutti gli altri dialoghi platonici differisce. La introduzione al dialogo per molti rispetti a quella del Parmenide rassomiglia; ma poi se ne differenzia per alcuni tratti più fini e particolarissimi. Come là il dialogo di Socrate con Zenone e Parmenide, così qui i discorsi scambiatí al banchetto d'Agatone son incastonati in una narrazione che s'indirizza a sconosciuti uditori; qui come là il narratore stesso non ha assistito al colloquio, ma lo narra secondo l'altrui relazione; tra 'l colloquio che si riferisce e la narrazione di esso nell'un caso e nell'altro s'interpone un intervallo di tempo, sì che siam collocati ad una distanza piena di significato; alla narrazione in ambo i dialoghi progrediente, s'intreccia un secondario dialogo, tra Cefalo e i congiunti di Platone nostro nel Parmenide, e tra Apollodoro e Glaucone nel Convito. Ma la ignoranza in cui è Glaucone delle cose ateniesi e la sua scarsa famigliarità con la filosofia fanno il secondario dialogo del Convito affatto diverso da quelli che n'offrono il Parmenide e la Repubblica. Tuttavia servendo esso d'introduzione al dialogo, è, come disse lo Steinhart, una specie di pronao che ci guida all'interno del santuario. In fatti ciò che in questo secondario dialogo ci si mette dinanzi, è col dialogo principale in relazione strettissima; lo spazio di tempo interposto tra l'azione e la narrazione, non è, come nel Parmenide, di più che cinquanta anni, ma di dodici solamente; Socrate che là si suppone morto, qui è ancora di questo

mondo; se Cefalo è, a così dire, il terzo anello della catena che mette capo a Socrate, Apollodoro si studia di riportarsi direttamente all'autorità del maestro, come Euclide nel Teeteto dichiara d'aver migliorato con le istruzioni di Socrate stesso la relazione scritta del dialogo. Ambedue poi questi dialoghi hanno il lor fondamento in un fatto importante della vita di Socrate, abbellito sì ma reale, laddove la massima parte degli altri dialoghi che non hanno un' introduzione cotale, sembrano riposare sopra situazioni imaginarie e fittizie. Questa stessa considerazione ci spiega un' altra differenza tra' due dialoghi, de' quali ravviciniamo gli esordi. La distanza di tempo e più il modo della tradizione ti fanno accorto, che nel Parmenide più che narrare un fatto reale, ti si riferisce una leggenda omai stabilita in modo perfettamente armonico, ma delle cui minime parti il narratore non malleva. La introduzione al Simposio invece ti prova, che il convito onorato della presenza di Socrate e rallegrato da tanto ingegnosi discorsi per la vittoria conseguita da Agatone nelle Lenee, non solo ha avuto luogo realmente, ma se n'è eziandio conservata vivace e grata memoria per lungo tempo. Chè Aristodemo, come ad Apollodoro, così lo ha narrato a Fenice, e questi poi ad altri; sì che di questa festa dello spirito avessero conoscenza e serbassero memoria tutti gli uomini culti del tempo.

A provare che ὅλως λῆρός ἐστι τῷ Πλάτωνι τὸ συμπόσιον Ateneo (1) si compiacque di comparare l'anno della vittoria d'Agatone con la età del nostro autore; il quale com'egli dice, nato essendo ἐπὶ Ἀπολλοδώρου τοῦ μετ Εὐθύδημον ἄρξαντος, contava soli quattordici anni quando Agatone ἐνίκα· ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ Εὐφήμου στεφανοῦται Ληναίοις. Ma l'attestazione

(1) Deipnosoph. V. 57. pag. 217.

dell' antico grammatico non prova affatto ciò che nel suo mal animo contro Platone voleva provasse. Se in fatti nell'anno 417. a. C. (Ol. XC. 4.) Agatone riportò il primo premio della tragedia, non è ragione a dubitare, egli non celebrasse con domestica festività l'onor conseguito; nè avendovi Socrate partecipato, peneremo a credere che Platone, pochi anni appresso addivenuto discepolo suo, trovasse viva la tradizione de' leggiadri e importanti conversari che quel banchetto aveano abbellito. Alla finzion dell' artista rimane ancora abbastanza: se anco sovr' un istorico fatto s'appoggia, mentre per le più diligenti ricerche di cronologia nessuno degli ospiti presenti al banchetto, nemmeno Alcibiade, può esserne escluso, egli avrà da aggruppare questi personaggi, che non si troveranno altra volta mai insieme raccolti su la scena platonica, secondo i suoi artistici intendimenti.

Ma ben più che questi esterni motivi la ragione dell'arte consigliava Platone a dare al Convito e al Parmenide siffatto cominciamento. Per la distanza di tempo e di spazio tutte cose acquistano a gli occhi dell' uomo più temperati contorni e colorito più morbido; e così anco questi colloqui di cotanta importanza, e a' quali avevano tanto illustri uomini partecipato, per la narrazione vengono a collocarsi in una luce più ideale, e ci si mettono, a così dire, in una favorevole prospettiva, per la quale tutta ci si dispiega dinanzi la ricchezza dell' azione che accompagna, specialmente nel convito, i discorsi. Il contrasto tra 'l passato a cui l'azione appartiene, e 'l presente in che l' azione si narra, fa negli animi nostri una viva impressione; chè 'l dialogo principale cade in un tempo ben più felice e più ricco d' uomini virtuosi e di fatti; e la narrazione in una più misera età, già volgente a ruina e che si dilunga quanto più avanza, dalla

filosofia. Gli Ateniesi che danno orecchio alla narrazione d'Apollodoro, non sono già cultori della filosofia; come Ateniesi che sono, ascoltano volentieri i discorsi che loro si riferiscono; ma essi veramente non sono se non uomini pratici intesi a' negozi e a' commerci, i quali contrastano con la generazione d'Apollodoro pe' gusti e per gl'intendimenti della vita. Su' primi in fatti della guerra del Peloponneso e fino a tanto durò la pace di Nicia, quando Sofocle, Euripide, Aristofane illustravano la scena e loro da presso si levava su Agatone, quando Socrate era in tutta la robustezza del suo magistero e nella pienezza della sua efficacia, fioriva in Atene una vita lieta d'arti e di scienza; laddove al terminare di quella guerra infelice, nel qual tempo deve appunto cadere la narrazione d'Apollodoro, tutto andava scadendo sotto il peso di tremende sventure e d'una precipitosa ruina de' buoni costumi antichi.

Se non che avanzando di gran tratto il Convito al Parmenide nella perfezione della plastica rappresentazione, anche la figura d'Apollodoro ci offre molto più finito carattere di quella di Cefalo. Egli è un appassionato amatore della filosofia, che guarda di mal occhio qualunque altra direzione di vita: è un fedele seguace e ammiratore di Socrate, alla morte del quale si abbandonerà a sì smodate espressioni di duolo da sturbare la calma serena del filosofo che abbandona la vita, e de' discepoli suoi i quali dinanzi a uno spettacolo che quanto trafigge, altrettanto innalza le anime loro, disputano della vita avvenire (1). Datosi intiero a Socrate e alla sua dottrina, tutto il resto ha in disdegno; tra gli altri socratici ha fama e nome di fanatico, e dall'umiltà di cui si ammanta, traspare la superbietta di imitare il maestro, ri-

(1) Fedone pag. Stef. 59. b. c.-117.

chiamando gli altri alla dottrina del sapere di non sapere. La scelta di questo strano personaggio alla narrazione del dialogo ha bene la sua ragione, che acutamente scorsero già il Susemihl e lo Steinhart: molti particolari del dialogo in bocca ad un ammiratore entusiasta passano meglio che non su le labbra d'un uomo di stato o d'un altro narratore qualsiasi, e a lui meglio che ad altri si conviene di dimostrare, quale imperio anco nella pienezza della vita serbasse il filosofo nell'amore.

Anco la scena del drama è affatto particolare; mentre negli altri dialoghi, secondo il diverso loro carattere, ora hai posta la scena ne' portici d'un ginnasio, ora nella privata abitazione d'un cittadino ben noto, e fin talvolta nell'ampio teatro della libera natura, in modo affatto nuovo e caratteristico il nostro drama si svolge ad un banchetto d'amici ingegnosi e condito di discorsi sagaci e pieni di spirito. Se nella elezione di sì festiva e ingegnosa rappresentazione Senofonte abbia precorso o seguitato Platone, noi non andremo cercando, nè ricorderemo al lettore quanto spesso le dottrine filosofiche siano state in appresso vestite della forma di disputa convivale [1]; sì gli diremo, che a' caratteri plastici e poetici del nostro dialogo e al concetto fondamentale di esso non poteva Platone eleggere una scena meglio conveniente. La serena giocondità che durante 'l convito si diffonde in un ristretto cerchio d'amici, è l'atmosfera che meglio si confà all'encomiatore di Eros; qui d'altra parte gli aggruppamenti de' personaggi si mutano di continuo e naturalmente secondo che ciascuno de' convitati fa la sua parte e più o meno contribuisce al generale trattenimento. Il linguaggio insegnativo e 'l tono magistrale non si confà

(1) Vedi Bornhardy Grundriss der gr. Literatur I. 64.

ad un banchetto; e per ciò Socrate stesso fa qui una parte affatto speciale: egli è come il centro a cui convergono l'ammirazione e l'affetto, ma non ci si appresenta già docente in mezzo a discepoli, nè lottante contro sostenitori e difensori dell'errore. E per questa ragione medesima l'azione che ci si svolge dinanzi, è piena di vita; l'antitesi e la lotta v'è sempre serena, e sovrana domina la perfetta armonia. Il tumulto della celebrazione della vittoria conseguita da Agatone, e per la quale, a ventott'anni appena, si vedeva sollevato a sì nobile gloria, è omai passato; siamo al secondo giorno della festa: la suonatrice di flauto, il giullare, il citarista e la danzatrice che ci sfilan dinanzi nel banchetto di Senofonte, ed erano l'ornamento indispensabile de' simposi ateniesi, qui non trovano il loro luogo. Anzi la narrazione quanto al banchetto va per le spiccie; l'antica usanza de' simposi che ciascuno de' convitati beva secondo regole prestabilite da un simposiarca eletto tra' bevitori (1), qui è trascurata, perchè ognuno beva a suo piacimento; ma invece tutti i discorsi s'incentrano e fanno capo all'avveduta proposizione di Erissimaco medico, il quale, studiando alla salute dell'anima quanto a quella del corpo, a subbietto del conversare propone un tema non per anco trattato nè da poeti, nè da sofisti (2); e come negli altri conviti con successivi ed alternati canti soleasi celebrare un eroe o le gloriose geste d'una famiglia e d'un popolo, negli scolii artisticamente composti, così qui l'un dietro l'altro tutti i con-

(1) Vedi Hermann. Gr. Privatalterthümer § 28. Anm. 29.-30. Becker Charicles Zw. Excurs zur Sechsten Scene. Lo trovi tradotto tra le Appendici alla mia edizione delle Memorie Socratiche. Volume II. pagina 140.

(2) Vedi a pag. 177. del Dialogo. Quel luogo accenna con manifesta compiacenza alla novità del soggetto.

vitati, movendo da destra, in ordine stabilito dicono le lodi d'Amore (1).

Come poi nel teatro ateniese il commovimento eccitato da tre successive tragedie era, a così dir, temperato pel drama satirico che alla rigida severità tragica contrapponeva lo scherzo procace; così qui, nel punto in cui, pel discorso di Socrate, ogni antitesi è in bell'armonia composta e 'l concetto d'amore è stato innalzato alla maggiore altezza, incomincia nella scena d'Alcibiade che s'appresenta mezzo ebbro, una farsa che al drama satirico tiene molto da presso. Tuttavia conscio di sè, invade la sala del convito, e mentre vacilla e su' servi si appoggia, con Agatone e con Socrate attacca una gioconda disputa, per la quale in un'orazione affatto mimica e dramatica celebra Socrate, come già prima è stato celebrato Amore. E con questo comico contrasto il dialogo è graziosamente interrotto per la confusione apportata da Alcibiade, che largamente tracanna. Della qual confusione con bell'artificio Socrate si riman vincitore, come già prima lo è stato nella gara delle lodi d'Amore, quasi perchè sia 'l ritratto del vero uomo perfetto che senza prender la fuga o lasciarsi vincere come gli altri dal sonno, conserva l'intiero dominio di sè medesimo e la imperturbata chiarezza dello spirito.

Nè men nuova, nè meno caratteristica del nostro dialogo è la composizione d'una sì leggiadra corona di discorsi, legati insieme da un'istessa idea fondamentale e conformati in certa guisa ad una graziosa gara di bella eloquenza.

(1) Vedi il Bernhardy luogo sopraccitato; dove troverai una verissima e giustissima considerazione di quell'illustre filologo, che a mano a mano la prosa guadagnò terreno su la poesia, anco ne' simposii la disputa filosofica od erudita prese il luogo degli scolii e de' canti convivali.

Il Protagora, il Gorgia e il Fedro ci hanno abituato ad uno scambio di proposte e di repliche; il Protagora specialmente per la sua festiva serenità e pel ricco adornamento plastico può sembrare molto affine al Convito; ma ivi pure domina affatto il carattere dialogico, sì che in tutti questi dialoghi non ci stanno dinanzi se non due oratori, i quali svolgono una particolare proposizione filosofica, talvolta tranquillamente, tal altra, com'è il caso di Callicle e di Socrate nel Gorgia, con amara gravità e risentimento. Nel nostro dialogo invece domina il pacifico tono della più armoniosa poesia; e per questo rispetto il dialogo al nostro più prossimo è il Fedro. V' ha in fatti in ambedue una specie di scenica rappresentazione della retorica nobilitata dalla filosofia, e in ambedue argomento a discorrere è la potenza d'Amore; ma ciò che in quello manca, abbonda nel nostro, dir voglio la varietà e moltiplicità e la ricca pienezza de' caratteri che si riverbera spiccatamente in ciascuna orazione del nostro dialogo. Potrebbe anzi con lo Steinhart molto ragionevolmente affermarsi, tanto pe' brevi e diversi colloqui che nel dialogo nostro s'intrecciano, quanto eziandio per la forma della orazione socratica, che affatto assomiglia ad un dialogo tra la veggente di Mantinea e il nostro filosofo, il Convito mirare a provare praticamente quello che teoricamente era stabilito nel Fedro: che cioè la forma più efficace e meglio alla filosofia rispondente sia quella che più fedelmente ne rappresenta pel concorso d'un elemento dialogico la produzione e formazione del pensiero. E a ciò il nostro dialogo avere tra tutti i dialoghi platonici la forma più artifiziosa e più prossima al drama, quella cioè, nella quale il discorso si mescola e si confonde col dialogo. Alla qual forma in appresso non troviamo che Platone sia più ritor-

nato, per ciò che i posteriori dialoghi suoi han tutti un carattere di più tranquillo ammaestramento.

A traverso a questa serie di dialoghi diversi variamente intrecciati, procede tuttavia l'azione o 'l drama del Convito per guisa che sia facile di distinguervi nettamente tre gradi o tre momenti: uno, a così dir, che apparecchia; un secondo in cui si svolge il drama ideale, e un terzo che ne dà le conseguenze o ne fa l'applicazion pratica. Nel primo momento o che apparecchia l'azione, ci si appresenta la figura di quell'Aristodemo Κυδαθηναιεύς che nelle memorie socratiche di Senofonte [1] impariamo a conoscere come un miscredente dispregiatore degli dei e d'ogni idea religiosa. Se non che quanto negli esterni accidenti la rappresentazione platonica concorda con quella di Senofonte, per ciò che qui è messa in mostra la picciolezza della sua statura, come là ci è detto che soprannominato era il piccino, e ci è ricordato che per imitazione di Socrate amava andare a piè nudi; altrettanto diverso ci se ne offre il morale carattere: il suo ateismo e le sue negazioni della provvidenza divina, diresti non siano a conoscenza di Platone; quasi che dal conversare di Socrate che Senofonte ci ha conservato, sia stato volto a più pietoso costume. Egli non è qui che un fedele discepolo, il quale è sempre a' panni del suo maestro, ma per sè medesimo insignificante; oltre misura modesto, tanto che segua Socrate ad un banchetto ancorchè non invitato, per restar poi nell'ombra in mezzo allo splendido cerchio in cui trovasi, facendo pur trasparire segni non dubbii del suo imbarazzo [2]. Offerirne un personaggio così insignificante in sè

(1) Mem. Socr. I. iv. Di lui è parlato nel capo III. del nostro preambolo alle Mem. Socr. pag. 84.

(2) Pag. Stef. 174.

stesso serviva a Platone a due fini: di dimostrare com'eziandio uomini così scarsamente dotati dalla natura, purchè fedeli gli fossero, erano da Socrate sollevati ad una vita superiore; e d'altra parte per la sua grande semplicità Aristodemo era l'organo meglio adatto a trasmettere la tradizione di quella splendida festa dello spirito, a cui aveva partecipato come semplice ascoltatore.

Un altro punto affatto caratteristico in questo primo momento dell'azione del nostro dialogo è l'indugio di Socrate, che immerso ne' suoi pensieri e dimentico di tutto il mondo esteriore, si sofferma in silenzio su la porta di casa Agatone (1). Per quest'atto Aristodemo, dopo quello che ha detto, si trova forzato a presentarsi solo alla buona compagnia ivi raccolta, quasi che Socrate da vero educatore voglia vincere la sua timidezza e liberarlo dall'imbarazzo ond'è preso; mentre per un altro rispetto quest'abbandonarsi di Socrate a profonde meditazioni e questo suo segregarsi dal mondo che lo circonda, confermatoci anco in appresso da Alcibiade, è storico certamente, ancorchè non tramandatoci dalle memorie socratiche, ne prepara con bella opportunità alle cose meravigliose che di Socrate dirà in appresso Alcibiade, non che a quell'altezza di pensiero che domina la orazione di Socrate, alla quale altezza non è dato poggiare se non per l'abito della meditazione.

Nel secondo stadio dell'azione drammatica due cose richiamano più particolarmente la nostra attenzione. Prima è quella che si muti la serie de' discorsi tra Aristofane ed Erissimaco e che a questo scambio medesimo si dia comica causa nel singhiozzo d'Aristofane (2). Parve all'Ast, questo

(1) Pag. Stef. 174. e 175. a. d.
(2) Pag. Stef. 185. d.

subitaneo singhiozzo del poeta sia una comica allusione al discorso di Pausania, soverchiamente lungo e sopraccaricato, quasi questo avesse fatto groppo al delicato gusto del poeta che antichi e moderni riconobbero l'alunno prediletto delle Grazie. Ma in una interpretazione cotale a noi non riesce, per dir intiero l'animo nostro, di trovar nulla nè d'acuto, nè di veramente attico; e più volentieri con l'antico retore Aristide ci par sia da scorgere un tratto caratteristico del personaggio nella intemperanza, ond'Aristofane per due giorni consecutivi gode de' doni di Dioniso, il suo dio tutelare. Forse a questa pennellata caratteristica s'aggiunse anche un altro intendimento: di tratteggiare cioè, come parve all'Hermann, più finitamente il personaggio del medico, mostrandocelo subito pronto a consigliare il rimedio al malore; rimedio tanto potente e drastico, come con ischerzevoli parole ne lo avverte lo stesso Aristofane, quant'è misurato e temperato il discorso di lui. Ma intanto pel nuovo ordine che questo incidente dà a' discorsi, diverso da quello ch'essi avrebbero avuto secondo i posti che gli oratori tenevano nel convito, i due poeti comico e tragico vengono a trovarsi l'un dopo l'altro immediatamente, sì che da' due parlari si faccia aperto il contrasto tra le condizioni della comedia, che allora appunto è nel suo massimo fiore e in tutta la pienezza delle sue forze, e quelle della tragedia; la quale, abbandonata la gran via d'Eschilo e di Sofocle, per la nuova maniera d'Euripide e per le invenzioni d'Agatone stesso, si muta in un giuoco di pensieri e d'imagini che, se lusingano l'ascoltatore, non giungono a profondamente commuoverlo. In secondo luogo richiama l'attenzione nostra il breve dialogo che Socrate appicca con Agatone [1]. Senza scopo ap-

(1) Pag. Stef. 194.

parente, si è fino affermato da taluno de' precedenti espositori, miri, se fia possibile, ad impedire il discorso d'Agatone, che era a prevedere vuoto di sostanza. Ma tale interpretazione essendo inaccettabile affatto, per ciò che anche il discorso d'Agatone è un anello della nostra aurea catena, molto più probabilmente nel breve dialogo è da vedere una esplicita dichiarazione dell'alto dispregio, in cui Socrate ha quella volgar moltitudine, che ha reso ad Agatone sì alta onoranza e al cui giudizio sacrificava troppo di buon grado il poeta.

La chiusa finalmente del dialogo, non è mestieri dimostrare, come sia condotta più secondo intendimenti artistici che filosofici. La coronazione di Socrate per man d'Alcibiade (1); la gelosa gara pel posto a Socrate vicino, la quale termina così che essendosi Socrate collocato a destra d'Agatone, ed Alcibiade intromesso tra' due, Agatone si porti alla sinistra di Socrate, per modo che questi venga a trovarsi tra' due bellissimi giovani (2), dimostrano abbastanza che, a lato al poeta coronato di gloria, al filosofo s'appartiene l'onor della veglia, come a colui che gli altri tutti ha sopravanzato nel cammino della sapienza. Per lo che dal Simposio il lettore riporta un'impressione similissima a quella che ci resta nell'animo, quando chiudiamo questo o quello de' grandi drami ateniesi. Come, chiuso il terribile Edipo Sofocleo, dinanzi alla imaginazione nostra grandeggia la figura del cieco miserrimo, a cui s'aggruppano le figlie ch'ei stringe, errando nelle tenebre, al proprio seno; come dopo letta l'Antigone ci sta sempre dinanzi la funebre pompa che la guida al talamo della morte; e la scena delle Coe ci sta scol-

(1) Pag. Stef. 213.
(2) Ivi.

pita in su gli occhi dopo gli Acarnesi d'Aristofane; così, dopo letto il Simposio, ci si dispiega dinanzi la serena imagine dell'apoteosi del Sapiente che in un festoso convito, circondato da uomini per dottrina e per ingegno elettissimi, sorge in mezzo alle due belle figure d'Alcibiade e d'Agatone, coronato la fronte in segno d'imperio su lo spirito.

Che Platone dettando il nostro dialogo abbia usato della maggiore libertà artistica, osservò dirittamente il Susemihl, è esplicitamente dichiarato dalle parole che per più fiate fa ad Aristodemo ripetere: com'egli cioè non riferisca testualmente i discorsi che furon tenuti al convito d'Agatone, e che eziandio alcuni ne pretermette. Onde procede che i cinque discorsi riferitici si considerino tali che esauriscano le lodi di Eros; e i due discorsi di Fedro e di Pausania, tramezzati da altri che non son riferiti (1), siano quelli appunto che han corso tra la moltitudine. Se non che ci si potrebbe dimandar conto del discorso di Aristodemo. Pel posto ch'egli occupa nel convito, avrebbe dovuto parlare dopo Erissimaco; ma poichè questi per l'accidente sopraggiunto ad Aristofane parla in luogo di lui, gli sarebbe spettato parlare tra' due poeti. La parola d'Aristodemo ch'è quell'ipocondriaco, a sè e a gli altri molesto che noi conosciamo (2), avrebbe stranamente stonato tra la musa procace del poeta comico e quella agghindata, molle e lussureggiante d'Agatone, nè quindi peniamo ad intendere, perchè lo abbia fatto rimanere in silenzio.

La interiore connessione poi e la progressione graduale delle orazioni tutte che nel dialogo son riferite, ci permette d'offerirle alla considerazione dello studioso di Platone in

(1) Pag. Stef. 180. cap. VIII. in principio.
(2) Pag. Stef. 173. b.

più ordini. Comprendendo nella serie le orazioni tutte che precedono l'encomio d'Alcibiade, elleno ci si schieran dinanzi quasi in tre coppie, ognuna delle quali ha proprio e particolare carattere. Fedro in fatti e Pausania si corrispondon tra loro perfettamente nel rispetto etico; Erissimaco ed Aristofane nel rispetto fisico; e in un più alto rispetto Agatone e Socrate, in quanto poesia e filosofia si corrispondono, per ciò che Amore com'è il primo autore d'ogni filosofia e d'ogni superiore aspirazione, così è eziandio l'inspiratore d'ogni poesia. Se poi la orazione di Socrate si separi dalle altre, i tre discorsi di Pausania, d'Erissimaco e di Aristofane formano come un nucleo, rivestito da' discorsi di Fedro e d'Agatone, quasi da una leggerissima scorza esteriore; perchè veramente in questi due discorsi la forma sta alla sostanza in una proporzione affatto diversa da quella nella quale si trova nelle altre tre orazioni; per la prima delle quali Pausania ti offre la considerazione più popolare e comune specialmente nella vita ateniese; Erissimaco nella seconda da quel filosofo naturale ch'egli è, tenta più arduo cammino e tutta la intiera natura trae nel cerchio della sua considerazione; e finalmente, da poeta, Aristofane tenta il primo con la sua poetica e simbolica comprensione de' naturali impulsi di levarsi ad un ordine di più alta considerazione. Egli è quindi per una diligente disamina di ciascun'orazione in particolare, che ci si rivelerà la stupenda composizione del Convito: e in cotale esame il graduale svolgersi della dottrina e della forma discuoprendo, ci si farà aperto eziandio l'alto valore che ha il dialogo nostro nella platonica filosofia.

IV.

La orazione di Fedro. Come l'antico rapsodo preludeva al suo canto con un breve proemio con cui invocava la protezione degli dei; e con un inno più lungo ma pur non molto diverso, una compagnia di rapsodi proemiava tutta una serie di recitazioni epiche o un intiero certame; così il discorso di Fedro prelude a tutti gli altri encomii d'Amore. L' uomo che col suo discorso dà la intonazione fondamentale del dialogo, è ben conosciuto dal nostro lettore. L'ha già trovato nel seguito d'Ippia da Elea al convegno de' sofisti in casa Callia d'Ipponico. Poscia, nel dialogo che da lui prende nome, gli si è dimostrato un entusiasta, un saputello, com'oggi dicono, un mezzo dotto che non si sazia mai di discorsi, e studioso di provocare dispute ed orazioni. Ed anche nel dialogo nostro e' può chiamarsi padre de' be' discorsi, o piuttosto, se vogliamo continuare nel linguaggio platonico, un ostetrico de' be' discorsi per ciò ch'egli provoca la proposizione d'Erissimaco [1], onde il convito d'Agatone si muta in una festa della parola; ed egli stesso, quasi compia il suo proprio ufficio, richiama all'ordine Socrate, allora quando al discorso filato pare che preferisca il dialogo co' varii suoi interlocutori. Come nel dialogo che ha nome da lui, così in questo nostro si compiace Fedro di mostrarsi un erudito mitologo che sotto nuovi aspetti le antiche leggende considera. Qua e là nella parlata di Fedro ritrovi allusioni a' discorsi socratici già noti al lettore: un concetto non alto e profondamente immorale della Lisiana qui ti si muta in uno più

(1) Pag. Stef. 177. a.

puro e serve ad innalzare l'amore su tutti i beni di questa terra, ond'è la forza motrice; l'entusiasmo dell'amante inspirato dal dio, è posto al di sopra di quel dell'amato, facendo quasi eco a ciò ch'è detto nel Fedro su le relazioni tra l'amante e l'amato. Tuttavia gli ammaestramenti di Socrate non hanno dato intiero il lor frutto: la regola elementare nel Fedro posta, che 'l parlatore abbia da prender le mosse dal concetto di ciò onde tiene discorso, non è rispettata; chè Fedro parla a lungo della salutare efficacia d'Amore, senza darne a conoscer l'essenza; ma si compiace, risalendo alla teogonia d'Esiodo ed alla orfica (1), di presentarci il nume in una mistica oscurità primordiale. Ciò poi che al primo orator del Convito fa intieramente difetto, è 'l legame ingegnoso che componga a unità quanto viene significando. Quando parla della forza d'Amore ne' rispetti etici, non s'accorge di cadere nell'error di giudizio proprio della gioventù e del volgo, che del merito della virtù sentenziano secondo pochi casi determinati d'eroismo e di sacrificio di sè, senza guardare, se veramente mirino al fine morale e da ogni mondano interesse si dilunghino. Quindi la virtù ha per lui un valor relativo; nè sa ancora alzarsi al principio socratico, sia meglio patire che fare ingiustizia. L'orazione di Fedro è 'l discorso d'un uomo, come diremmo noi, di buone intenzioni, ma non però d'un filosofo: egli non ha ali da levarsi alla idealità; e non appagandosi delle condizioni del tempo in che gli è dato di vivere, rimonta di lieto animo all'età lontane. Nell'amore tuttavia scorge già un'etica potenza e sul comune modo di pensare del tempo suo

(1) Delle teogonie orfiche nelle quali tutto Eros fa la parte di creatore del mondo, vedi l'Aglaophamus del Lobeck pag. 367., 465., e 601. e seg. Cf. anche Brandis Gesch. der gr. röm. Phil. I. 59. u. f.

sa inalzarsi; ma la virtù che da amore procede, se per lui è lotta e tensione, com'appunto quella degli eroi celebrati nelle antiche leggende, di particolari a particolari fini, non è ancora lo intiero abbandono in un' idea di qualche cosa che al particolare sovrasta; a qualche cosa di più nobile, di più alto e di generale, lo Stato, la Patria e l'Umanità.

Così sentendo della orazione di Fedro, non negheremo a' nostri lettori, come più fiate abbiamo dovuto meravigliarci delle allusioni che la critica ha voluto ritrovare nella persona di Fedro. Il concetto di virtù cittadina che lo Stallbaum vuol vedere significato nel discorso di Fedro, a noi non riesce di ritrovarcelo; nè tampoco ravvisiamo in Fedro il Lisia del Sydenham, o il Tisia del Rückert: la lingua, di cui Fedro si serve nell'orazione del Convito, è lontanissima da quella della Lisiana del Fedro. Un confronto dell' uso delle particelle e una comparazione diligente delle giunture del pensiero bastano a farne persuasi; qua e là ti si fa sentire, è vero, qualche antitesi studiatamente cercata, qualche artifizioso giro di parole che tien del sofistico; ma da questi scarsi accenni alla educazione del parlatore al riconoscere in lui il rappresentante d'un avviamento letterario e scientifico è troppo gran tratto. Fedro per noi nel Convito è 'l Fedro medesimo del dialogo che porta il suo nome, e che prima vedemmo nel seguito d'Ippia presso a Protagora.

La orazione di Pausania. Carattere affatto diverso ha l'orazione di Pausania. Anche costui è già noto al nostro lettore. Lo ha trovato al gran convegno di casa Callia in compagnia d'Agatone da presso a Prodico. Dello stesso demo che Agatone, addivenne amatore di lui e con lui tenne alto luogo nella società del suo tempo. Di questo suo amore pel

poeta tragico è fatto ricordo più volte, e nel Protagora (1) e nel Convito (2) del nostro e in quello di Senofonte (3). Plutarco che forse non n'ebbe più abbondanti notizie di noi, lo numera (4) tra gli eruditi φιλολόγους che circondano Socrate. Al quale parrà a prima giunta ch'e' s'accosti di molto nella orazione che qui pronunzia; perchè innegabili son veramente alcune relazioni tra la parlata di Pausania e la prima orazione socratica del Fedro. Ambedue le orazioni distinguono un amor superiore ed uno inferiore; in ambedue lo scopo del vero amore è riconosciuto nella cultura dello spirito e nella pratica della virtù; ambedue l'innaturale diletto sensuale non condannano anzi ammettono, ma sotto certe determinate condizioni che velano d'una morale apparenza la relazione immorale. Se non che tra Pausania e Socrate che tengono un discorso simigliantissimo, v'ha questo profondo divario: come Socrate quel suo discorso pronunzia velato il capo, così eziandio si tien sotto alla maschera de' rispetti retorici; egli non parla tanto a suo nome, quanto, a nome di Fedro, si fa a sostenere la sentenza Lisiana; laddove questa maschera vereconda non cuopre il volto di Pausania che il suo discorso pronunzia non velata la fronte, ma coronata forse di rose, come gli usi convivali portavano. Per ciò s'è vero quello che già affermò il Rötscher, sia nelle due orazioni il medesimo modo di contemplazione e l'identico grado della riflessione, egli è pur vero, che mentre Socrate fa la parte non sua, Pausania invece parla da vero ateniese, che anche il brutto giudica bello, perchè nel costume

(1) Pag. 315. d.
(2) Pag. 176. a.
(3) Cap. VIII. § 32.
(4) Quaest. Sympos. I. 1.

della sua città. A rispetto dell'orazione di Fedro la orazione di Pausania pare che soprastia per due punti: pel rigor logico o per un andamento più rigoroso, e per una più profonda penetrazione de' concetti etici. Ma quando tu la sottometti a diligente esame, anche questa buona apparenza vien meno, e a grado a grado sceveri i perniciosi errori in cui il vero è affogato. Tuttavia un progresso dalla oscura diceria di Fedro vi ha: ch'ella ti distingue due amori e ti pone il concetto per l'etica socratica importantissimo, d'un Medio tra il buono ed il male. Il lettore ricorderà l'applicazione che Platone del concetto di questo medio fe' già all'amore nel Liside. Ma Pausania invece di mettersi, come ci attenderemmo, in quest'ordine di pensieri si compiace d'amplificare l'oscurità e l'errore. A' miti di Fedro e' non contrappone concetti, ma un mito; probabilmente neppure appoggiato alla fede popolare, ma finto da lui (1); chè la distinzione delle due Afroditi, la Urania e la generata di Giove e Dione, e massimamente poi i due Eros uscirono da una comprensione posteriore a quella, onde germogliarono le popolari credenze. Ad ogni modo poi il concetto dell'amor superiore in quel mito non ha fondamento; sì che la distinzione dell'Eros volgare che è amore de' corpi, e dell'Eros superiore che aspira alla spirituale essenza dell'oggetto amato, finisce coll'esser senza valore in bocca a Pausania. La idea poi del medio tra 'l moralmente buono e 'l moralmente cattivo è, a così dire, dal nostro oratore stravolta; ch'egli non determina il merito morale a seconda del fine o a seconda di leggi generali ed eterne, ma dimentica che della vera moralità solo si può pronunziare secondo un supremo principio. Il perchè rettamente disse lo Steinhart, la sua asserzione

(1) Vedi le note al luogo del Dialogo.

ridursi ad una vuota tautologia (1). E tutta così la orazione di Pausania si svolge su la menzogna e su l'inganno fatto a sè stesso e a' suoi ascoltatori. Nè più felice potrebbe dimostrarsi che sia riuscito, quando amplificando il concetto di Fedro del profitto che dall'amore verrebbe a gli stati, entra a pronunziare di politica e di costumanze. Io so di toccare ad uno de' più difficili punti della critica storica; e poichè la lubrica trattazione che già tentammo altra volta (2), non voglio offenda il pudore de' giovani, alle mani de' quali auguro, venga spesso il mio libro, mi limiterò ad affermare che dell'amor de' fanciulli Pausania discorre non secondo la verità storica affatto, ma a mo' di sofista che acconci la storia a' suoi intendimenti. Pel quale rispetto massimamente riesce a noi inaccettabile il giudizio del Rückert, abbia voluto Platone rappresentarci Senofonte nel suo Pausania. Certo, come dimostrò già Augusto Boeckh (3), il Pausania platonico non si tien molto lontano dal Socrate del Convito Senofonteo; ma da ciò ad affermare che Pausania sia la imagine di Senofonte, è troppo gran tratto, che non si può superare senza disconoscere Senofonte, avversario dichiarato della brutta immoralità che Pausania si piace ammantare d'una veste a colori smaglianti.

All'orazione di Fedro e a quella di Pausania comune è 'l riconoscimento della gran potenza d'amore; ma Fedro mette massimamente in luce il momento del valore; Pausania quello della cultura intellettiva dello spirito; l'uno s'arresta all'azione d'amore su la moralità de' singoli individui,

(1) Seine Behauptung ist also eine leere Tautologie. Einleitung. Vierter Band S. 224.

(2) Proemio al Liside § II. pag. 180. e seg. del Vol. I.

(3) Disputatio de simultate quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berolini 1811. pag. 12.

l'altro te ne mostra la benefica efficacia su la costituzione degli stati, e quanto l'uno è etico, altrettanto l'altro è politico. Ma ambedue non vanno oltre i primi principii della scienza loro; e mentre Fedro parla ingenuamente e con retto sentimento dell'obbietto suo, s'inviluppa l'altro in una contraddizione, perchè finisce col raccomandare, si freni la sensualità al fine di darle poi appagamento, e la virtù e la cultura dello spirito abbassa a divenir mezzi a indegnissimo scopo. Dal discorso di Pausania non è difficile scorgere ch'egli parla dinanzi al suo bello, a quel molle e pur ingegnoso Agatone che già lo accompagnava giovinetto a' conversari di casa Callia da presso a Prodico. Lo Stallbaum giunse fino ad affermare, che Pausania nel suo discorso studii ad imitare il linguaggio di colui che fu tra' sofisti il più saggio. Ma la scelta delle parole e la pedantesca distinzione del loro valore, ch'era la caratteristica del favellare di Prodico, noi diciam francamente di non ritrovare nell'orazione di Pausania; come non meno per l'armonia del periodo la troviamo lontana da Isocrate, che il Sydenham volle in lui ravvisare. Sì piuttosto vi ravvisiamo qualche accenno di quella rigorosa simmetria del costrutto, onde le proposizioni sono come spezzate in due parti che fra loro si corrispondono, della quale Lisia e più ancora Andocide si compiacquero. Ma più che insistere in questi ravvicinamenti che a nulla approdano, giova, finendo, notare che l'orazione di Pausania è per la forma il contrapposto di quella di Fedro: l'abbondanza degli anacoluti e una manifesta negligenza stanno a lato a una ricercatezza agghindata; lo sforzo per esser chiaro finisce in oscurità; lo spezzamento del pensiero e delle proposizioni che si incalzano e s'urtano, rendono faticoso e noioso il discorso, tutto puntellato di particelle causali che col loro monotono

ed uniforme procedimento fan desiderare al lettore che pur finalmente il noioso cianciatore si taccia.

La orazione d'Erissimaco. Medico valente e figlio di quel medico valentissimo che fu Acumeno, parla come si conviene a chi la medicina esercita con coscienza scientifica. Seguendo le orme del grand'Ippocrate, egli fonda la scienza sua nella più comprensiva osservazione della natura e prende le mosse da quel principio fondamentale, che tra' discepoli d'Asclèpio è ancora il più accetto, il dissimile tenda per natura al dissimile, e quindi sol pe' dissimili si ottenga la sanità. Non scettico, non ateo, non materialista, e' ti si mostra studioso tanto della salute del corpo quanto di quella dello spirito; arguto, educato alla filosofia, tutto comprende nel cerchio della sua scienza. Per ciò che la vita della natura gli apparisce come un avvicendamento continuo d'arido e d'umido, di caldo e di freddo, di sanità e di malattia e una lotta incessante tra l'impulso salubre e 'l morboso; il medico ha a' suoi occhi il primo posto tra gli uomini, e Amore è per lui il primo medico del genere umano e del mondo, come quello che nella natura ristabilisce la sanità. Il discorso d'Erissimaco segna un notevole avanzamento da quello di Pausania e per la sostanza e per la forma. Benchè nemmen'esso non iscaturisca da una salda determinazione del concetto ma si vada per ciò stesso smarrendo per isfere dall'argomento lontane, e lasci dietro sè una serie di pensamenti, che allora soltanto possono giovare alla soluzione del tema quando v'abbia spirato sopra l'alito ordinatore della filosofia; tuttavia ha un orizzonte molto più ampio e già s'attenta rispondere a quel postulato che Socrate ferma nel Gorgia: la legge e 'l costume abbiano ad annodarsi all'eterne leggi

della natura, sì che etica e fisica s'abbraccino in una suprema unità. Ma collocando l'etica in troppo basso luogo e disconoscendo la vita superiore dell'anima, e' fallisce la prova, nè si leva al chiaro concetto dell'essenza dell'amore. Sente che all'amore dell'anima umana deve esistere una forza analoga nella vita della natura; e, come i nostri moderni filosofi della natura, da un'istessa fonte fa derivare fenomeni affini, ma distinti, nè riconoscendo il carattere specifico della natura umana, anco nelle cose dello spirito vede la lotta d'un istinto armonico con uno ch'è disarmonico. Quindi il doppio Eros, già prima da Pausania accennato, ma da lui offerto sotto un aspetto diverso. L'antitesi che Pausania non valse a spiegare, perchè la considerò soltanto esternamente, è per Erissimaco un dualismo di forze e di tendenze, che tutta la natura compenetra; dualismo ed antitesi che si compone ad unità in Eros, in quanto egli è la forza che sana, che regola e ristabilisce l'armonia della vita. A ciascuno de' due impulsi e' dà nome di Eros, dicendo, l'uno tenda a salute e l'altro ad infermità; l'uno modesto, bello e celeste l'appella e pertinente a celeste Musa, l'altro volgare e in congiunzion di Polimnia. Alle due Afroditi di Pausania si contrappongono due Muse, Urania e Polimnia (1); ma anche questa non è che una nuova veste del geniale pensiero d'Empedocle, siano amore ed odio le due forze vitali della natura. L'unità poi di quest'antitesi Erissimaco la ritrova nella medicina che per lui è arte di paralizzare le forze nemiche con l'efficacia dell'impulso salutare; e così Eros è supremo medico, l'Amor salutare.

Così Erissimaco parla affatto com'un discepolo della

(1) Vedi nel Fedro pag. 259. come il Nostro parli delle muse e in che ordine le disponga.

scuola degli Ionii, ricco d'ingegno, ma non per anco adusato a' rigori della dialettica; il suo discorso puoi riguardare come un dotto comentario allo Stasimo Sofocleo dell'Antigone [1]; ma non conforme alle più elementari leggi dialettiche. Processi naturali diversissimi si compiace ricondurre all'antitesi d'un impulso salutare e d'un impulso morboso: moti delle stelle, vita delle piante, il prosperare e l'intristire d'ogni organismo son per lui ridotti a questa medesima antitesi; e perciò ginnastica, agricultura e fino meteorologia e astronomia riguarda com'altrettanti rami della medicina; la quale è tutta nell'adeguare l'antitesi de' quattro elementi per lui medico dinamico, che vede da per tutto impulso, vita e forza e nulla riconosce di morto nella natura. Ma al medico si direbbe che Platone sia stato benevolo: qua e là gli fa pronunziare sentenze che troveremo provate in altri dialoghi e alcune eziandio già note a' nostri lettori, come quella del Liside, che amicizia proceda da diversità di natura. Per lo che eziandio ci riesce impossibile di ravvisare col Rückert e con lo Stallbaum nella imagine del nostro medico il vanitoso Ippia, del quale lo abbiam trovato ad ascoltare i pomposi insegnamenti nella casa di Callia [2]; sì invece in Erissimaco ci piace con lo Steinhart riconoscere l'ingegnoso patrocinatore della direzione naturale della filosofia, secondo che era stata professata da Anassagora e da Archelao, i quali dopo averla trapiantata in Atene, le dettero etico colorito. Moderazione in fatti e giustizia che riposano su l'armonia, sono per Erissimaco le forme supreme della virtù; come già prima la intelligenza per Pausania, e 'l valore per Fedro. Da' quali precedenti oratori si scosta Eris-

(1) Versi 781.-800.
(2) Protagora l. citato.

simaco eziandio per la forma: più spedito e più chiaro de' suoi predecessori parla col tono magistrale dell'uomo pratico, che sa quello che dice e che è abituato a condurre gli altri nella sua propria sentenza.

La orazione d'Aristofane. Qui non è mestieri diciamo chi sia l'oratore. Ogni culto lettore lo ha in riverenza e in amore, e ricorda, non appena nominato Aristofane, come Platone avesse in estimazione altissima il poeta, che pur avea fatto a Socrate nelle Nubi il mal giuoco. Il perchè ci affrettiamo a prevenir la dimanda che ogni discreto lettore ha dritto d'indirizzarci: con che intendimento ha Platone introdotto Aristofane nel suo Simposio? Che Platone offerendo quale ce lo offre, il poeta, e facendogli dire le cose che dice, mirasse, come fu sospettato, a prender vendetta de' suoi assalti contro il maestro, non crediamo sarà per ammettere alcuno. Sì invece, introducendolo nel suo Convito, e' fa atto di riconoscere la sua altezza di poeta, nel tempo che manifestamente dimostra come fosse in relazioni amichevoli e con lui stesso e con Socrate. Le quali, se per la rappresentazione delle Nubi poterono essere intorbidate, non dovettero al certo interrompersi; tanto più che la comedia fu mal accolta, e sebben rabberciata, non fu più ripresentata al teatro; mentre nella parabasi delle Vespe, dettate l'anno successivo a quello in cui presentato aveva le Nubi, Aristofane si dava cura di dichiarare apertamente lo scopo della comedia; la quale nel pensiero del poeta non già mirava, come da esterne apparenze dedussero scrittori ignoranti e malevoli, a' danni di Socrate, ma sì ad assalire que' malaugurati che, quasi incubo, tormentavano i padri e gli avi, sorprendendo nel sonno tali inesperti ed innocenti

uomini con processi e raggiri d'ogni maniera (1). Per quali motivi a rappresentante del malefico insegnamento sia stato scelto Socrate, anzi che uno degli avversari suoi, co' quali pure il volgo lo confondeva nel nome, è facile intendere a chiunque ripensi quanto le esterne apparenze della vita di Socrate e fin le forme sileniche del volto si acconciassero a gl'intendimenti dell'artista. E che su queste amorevoli relazioni poggi la presentazione d'Aristofane nel Convito, ci è provato massimamente dal modo, onde Socrate si riporta al discorso di lui e dal dialogo che con lui appicca e con Agatone su l'affinità della comedia con la tragedia. Egli è dunque il grand'artista, il comico sopra ogni altro poderoso che Platone introduce a parlare con tutta l'acutezza del suo scherzo, col brio che prende in giuoco anco gli argomenti più scabri, con la intelligenza splendidissima, con la fantasia ardimentosa e sfrenata in apparenza, ma raggiante di luce vivissima, sì che 'l discorso che gli è fatto pronunziare non possa onninamente smembrarsi e distinguersi nelle sue parti senza correr pericolo di smarrirne lo spirito avvivatore. Come appunto ad un dotto filologo, il Rötscher, è intravvenuto, che, riducendo alle forme logiche della scuola Hegeliana l'orazione d'Aristofane, non s'è accorto come il poeta gli si sia in mano trasfigurato, e, perdute le sue sembianze, sia addivenuto un rigoroso dialettico. Laddove, ciò ch'è mirabile veramente, la imagine offertaci da Platone, è affatto secondo verità: in ogni parola del suo discorso ritroviamo quello spirito medesimo che avviva la comedia sua, e pel quale ella s'inalza alle più alte regioni dell'arte; qui come nella comedia, alla sottigliezza dell'ingegno disprezza-

(1) Vespe versi 1029.-1036.

trice e schernitrice di tutto, si mescola la gravità morale; la istessa forza di pensiero e di espressione, l'istesso slancio sublime a' sentimenti nobili ed alti sotto la maschera burlevole d'un furbo disprezzo degli uomini e degli dei. Se il poeta nel suo discorso non si leva, come Socrate, alla ideale altezza d'un'essenza sopraterrena, pur domina col suo sguardo questo terreno mondo in cui vive ed è nato. Di tutto quanto è stato detto in proposito dell'amore da' precedenti oratori, il discorso del poeta è di buon tratto più importante e profondo: egli non s'appaga di vuote frasi come Fedro, nè di volgari riflessioni come Pausania, nè come Erissimaco, del proprio momento psicologico; ma penetra nell'intima vita dell'anima e in istrane imagini ti rappresenta la profonda brama della umana natura agitata dall'impeto degli affetti e 'l finale appagamento dell'intensissimo desiderio di dare alla propria natura compimento. A un poeta di sì ricca e splendida fantasia la sola rappresentazione del proprio pensiero che sia conveniente, è 'l mito. Quindi sotto mitica forma e' ti svolge questo capitale pensiero: l'uomo venuto in conoscenza, non rispondendo, quando sia solo, al concetto d'umanità, nè adempiendo la vocazione umana, per esser compiuto sente ineluttabile necessità d'intimi legami che con altre nature alla sua affini lo uniscano; e lo stimolo a questo nodo che la sua essenza fa compiuta, è appunto l'amore. Il concetto, come già il lettore se ne sarà avveduto, è quello stesso del Liside, dove appunto lo impulso verso l'affine è considerato causa effettrice dell'amicizia; se non che il concetto che là è considerato in relazione alla sola vita morale, qui, come la natura del mito comporta, abbraccia eziandio la unione de' sensi. L'amore così che pe' fantastici giuochi d'Erissimaco era andato vagando per gli spa-

zi indeterminati, per la parola del poeta è ricondotto ne' suoi propri termini, ed ha uno svolgimento antropologico e fisiologico, di cui Pausania e Fedro non hanno presentimento nessuno.

Nel concetto dell'amore enunciato da Aristofane, si possono distinguere tre momenti: l'uomo in sè solo non è ciò che ha da essere secondo l'idea d'umanità, nè corrisponde al concetto della sua specie; questo è il primo momento o 'l primo grado che dir si voglia, del concetto d'Aristofane, com'è facile riconoscere quando si spoglia della mitica veste. Il secondo momento è 'l destarsi della necessaria interna tendenza al compimento di sè, o, secondo il linguaggio del mito, alla perfezione primitiva. Alla quale si eleva per le collegate forze di nature affini, sì che l'amore sia e conseguenza e sentimento della necessità e del difetto, come appunto nel linguaggio di Diotima il fanciullo Eros nasce di Poro e di Penia. Il terzo momento del concetto attribuito ad Aristofane, è poi questo: l'amor puro o 'l divino Eros accoppia gli affini, e così ristabilisce nella pietà e obbedienza a gli dei l'unità. Nel quale terzo momento è come presagito il pensiero socratico, che l'amor superiore ne innalzi da terra alla contemplazione dell'altissimo mondo delle idee.

Questi pensamenti, onde in festivo tono è celebrato l'encomio spirituale di Eros, quasi mediatore tra gli uomini e gli dei, sono vestiti d'una elettissima poesia. La quale, chi ne voglia fare il confronto, a quella del canto corale degli Uccelli [1] troverà similissima. Ivi si celebra l'alato e felice abitatore dell'aria, e indi si scende a dire della origine del

(1) Versi 685. e seg.

mondo e dell' antichità d'Amore, congiungendo, come nella nostra orazione, la gravità calma all'ilare scherzo, la poesia alla scienza. E dico studiatamente alla scienza, perchè la bizzarra fantasia della primitiva condizione degli umani nasconde il presentimento d'una felicità perduta, quale la rimpiangono i poeti della scuola beotica e 'l mito del Politico; come la loro bipartizione per mano di Giove e 'l racconciamento delle parti sessuali per mano d'Apollo ricordano leggende notissime di altri popoli. Ma queste considerazioni d'ordine scientifico il genio bizzarro del poeta fonde insieme con invenzioni parodiache; sì che l'intiero discorso del poeta comico ti dia la imagine del Sileno; e come in quello le umane alle bestiali forme si mescono, così qui alla splendida comprensione della superiore natura dell' uomo con astuto divisamento si fonde la bizzarra rappresentazione della sensuale. E questo studiato miscuglio eziandio nella esterna forma ti si fa manifesto: al tono magistrale col quale incomincia e col quale mira senza dubbio a parodiare i suoi predecessori, succede in breve lo scherzo, e indi la forma si viene alternando, ora elevata, ora rustica, come appunto s'alternano gli anapesti co' giambi nelle parabasi del Poeta.

La orazione d'Agatone. Al poeta comico succede il tragico; ma non già al principe della comedia il principe della tragedia. La scena tragica dopo che fu calcata da' grandi maestri, divenne meta a' conati superbi d' un gran numero di poeti. Aristofane ci parla di migliaia di giovinetti che dettan tragedie; più loquaci d'Euripide non segnano già un progresso della poesia tragica, ma garriscono a mo' delle rondini, sì che le loro poesie e' ragguagli a' boschi delle

muse abitate dalle rondini (1). Di mezzo a questa folla, in cui s'accalcano discendenti e cognati de' grandi maestri; dilettanti che s'appagano della prima lor prova; uomini che, come Critia, verranno in fama per titolo dall'arte molto lontano, e fin Dionigi tiranno di Siracusa, si distingue Agatone di Tisamno, nato intorno l'anno primo dell'Ol. LXXXIII., cui natura e fortuna tanto furon propizie che per la bellezza sua e l'amabile gentilezza del suo costume addivenne il ben'affetto della società del suo tempo. Amico d'Euripide, con lui si ritrasse, quasi quarantenne, alla corte di Archelao di Macedonia, ove morì all'età di anni quarantasette intorno al 400. a. C. (2). Molle del corpo come dell'anima, studiò a piacere per la grazia e la dolcezza; la lirica delle sue tragedie non fu se non un amabile giuoco di lieti pensieri e d'imagini serene che però non giungevano a profondamente commuovere; e adusatosi alle nuove arti di Gorgia, il suo discorso adornò di opposte proposizioni corrispondentisi, onde al pensiero pareva venisse aspetto di novità. Come dice Aristotele (3), la unità della trattazione dramatica allungò sino alla epica descrizione e con uno sviluppo inatteso e meraviglioso studiò a colpire con la peripezia l'ascoltatore. La

(1) Rane v. 89. e seg.

« Οὔκουν ἕτερ' ἐστ' ἐνταῦθα μειρακύλλια
τραγῳδίας ποιοῦντα πλεῖν ἢ μύρια
Εὐριπίδου πλεῖν ἢ σταδίῳ λαλίστερα;
— Ἐπιφυλλίδες ταῦτ' ἐστὶ καὶ στωμύλματα
χελιδόνων μουσεῖα λωβηταὶ τέχνης ».

(2) Dell'età e delle date principali della vita d'Agatone discorse da maestro Fed. Ritschl nella dissertazione « de Agathonis tragici aetate » pubblicata la prima volta ad Halle nel 1829. e poi compresa sotto il numero XIV. tra gli Opuscula philologica editi dal Teubner, Vol. I. pag. 411. Noi ci siamo fedelmente attenuti alla scrittura del gran filologo, al quale ci lega la più devota e reverente amicizia.

(3) Poet. XVIII.

formula dell' arte sua è nella nota sentenza fino a noi pervenuta εἰκὸς γὰρ γίνεσθαι πολλὰ καὶ παρὰ τὸ εἰκός. L' antica fonte de' tragici subbietti abbandonò per trarli dalla vita presente, e 'l canto corale staccò dal subbietto per introdurre gli ἐμβόλιμα. Questo dell' artista, di cui pure è a lamentare, non siaci giunto un sol drama, che tanto dagli altri avrebbe dovuto apparirci diverso, e di originale carattere, come il titolo «il Fiore» ne impromette. L'uomo lo hai ritratto intiero nelle Tesmoforie di Aristofane:

... εὐπρόσωπος, λευκὸς ἐξυρημένος
γυναικόφωνος, ἁπαλός, εὐπρεπὴς ἰδεῖν (1).

E al ritratto lasciatoci dal comico poeta, a pieno risponde la imagine scolpita dal Nostro. Della potenza d'amore non parla da uomo, ma con sentimentalità femminina; la forma gl' importa ben più della sostanza delle cose che dice. Non ti rappresenta il fiore della poesia tragica, ma 'l suo decadimento: il vario e abbagliante linguaggio che nell' artificiosa simmetria de' suoi membri ti fa manifesto l' imitatore di Gorgia, è pieno d' una molle melodia e d' un' eufonia dolcissima. L' incontro de' trimetri e gli accenni a' movimenti ritmici, le studiate assonanze, le allitterazioni, le cadenze ritmicamente corrispondentisi e, direi quasi, le rime ti fanno prendere il suo discorso, come già disse il Teuffel, per un canto corale svolto in prosa poetica.

Da questo carattere formale dell' orazione del poeta tragico è forse proceduto, che gli espositori del nostro dialogo n' abbiano giudicato men rettamente. In generale è stata ritenuta quasi un esemplare della retorica sofistica e nulla più; ma che Platone non abbia mirato a fare una parodia di Gorgia, come già stimò il Rötscher, a noi pare abbastanza

(1) Tesmofor. v. 191.

provato dal luogo che ha assegnato ad Agatone nella serie de' discorsi. Egli parla immediatamente innanzi Socrate, e le parole sue hanno la generale approvazione che Socrate stesso non gli ricusa, sebbene alle sue lodi mescoli un'ironia sottilissima. Quand'egli poi nella sua propria orazione avrà da contraddirgli, lo farà con ogni maggiore rispetto, quasi a provare che nel discorso d'Agatone e' non vede, come gli espositori del dialogo, vuote parole. Egli è in fatti nella diceria d'Agatone, affatto retorica ch'ella è per le forme esteriori, che noi troviamo la considerazione dialettica della necessità di determinare che sia in sè amore, prima di parlare degli effetti suoi. Egli così parla con ordine molto migliore degli altri oratori; e se nella prima determinazione riesce difettivo e vuoto, ben si leva in alto, quando considera Eros come padre della poesia e d'ogni arte bella. Nel che non è a dire, egli batta la stessa strada d'Erissimaco, pel quale Amore è 'l supremo medico. La poesia, e segnatamente la lirica e la tragica, onde Agatone ha bella fama, han carattere altamente intellettivo e per la via del bello ne scorgono al buono ed al vero; il perchè la parlata d'Agatone apre il passaggio alla dottrina socratica, della quale a noi parve di riconoscere contenga in germe non pochi pensieri.

Così tutte cinque queste orazioni la via preparano a Socrate. Non sollevandosi nessuna all'altezza a cui poggia il Socrate platonico, pure toglie ciascuna a considerare, in un proprio rispetto, l'amore: morale da prima sì in relazione all'individuo e sì in relazione alla società civile e allo stato; indi cosmico e fisico, antropologico e fisiologico in appresso, poetico ed estetico da ultimo. L'intiero dialogo così non è per noi la giunzione di due rappresentazioni, come a molti parve, la quale ci offra una divina figura soprastante alla

umana, al modo che sovra un basso rilievo scolpito su la base si solleva un gruppo plastico; ma sì una rappresentazione unica che ha il suo punto culminante, in cui gli occhi necessariamente s'affisano per contemplarvi la figura che sovrasta alle altre graduate di tono, varie di fisionomia, ma pur ad essa armonicamente congiunte.

V.

La orazione di Socrate. Tutta la orazione di Socrate è, a parlar propriamente, informata dal concetto, onde prende le mosse. Egli estima, s'abbia a fare dimostrazione non già di quello che Eros sembra che sia, ma di ciò che realmente è; non significare vuote opinioni, ma solida scienza (1). Con ciò e' viene a mettersi per una diversa via da quella che gli altri oratori han battuto; ma non è a dir tuttavolta che nelle antecedenti orazioni riconosca soltanto un sofistico inganno; chè anzi n'accoglie molti particolari ed ora all'uno ora all'altro oratore s'accosta. La via o 'l metodo della orazione è affatto diverso. La socratica in fatti può dirsi un esemplare della retorica filosofica, le cui leggi sono stabilite nel Fedro; perciocchè Socrate si trova come forzato a interrompere il dialogo già appiccato con Agatone con artificio bellissimo per ischivare la orazione diretta; e ad obbedire al principio stabilito nel Fedro, che solo il dialogo ne rappresenti la formazione e 'l movimento del pensiero, si fa a riferirne un dialogo già avuto da lui medesimo molti anni innanzi, dieci anni prima che incominciasse la guerra del Peloponneso, quand' e' contava appena trent'anni, con Diotima la saggia profetessa di Mantinea. Per cotale stupendo arti-

(1) Pag. Stef. 198. d. e.

ficio Platone ha conseguito più effetti: Socrate, il quale con due sole dimande ha già messo Agatone alle strette, tanto che abbia da confessare ch'egli ha parlato d'eros senza conoscerlo, non scenderà a contrasto con l'ospite che lo ha convitato; ricordando egli stesso gli anni suoi giovanili, quasi giovine ha cura d'appresentarcisi e nell'errore medesimo in cui Agatone e gli altri convitati sono; per ciò ch'egli stesso si finge confutato da una donna, toglie alla confutazione che fa degli altri, ogni asprezza; e così serenità ed armonia per tutto quanto 'l dialogo durano inalterate: chè quanto è studiatamente risparmiata la umiliazione de' precedenti oratori, altrettanto è abbassata la persona che si fa annunziatrice della verità positiva, mutandosi in un'eco fedele delle parole della Veggente, la quale, per ciò appunto che veggente era e profetessa, tien quasi un luogo mediano tra l'uomo ed iddio. E a personaggio cotale, istorico certamente, che in Atene (1) ebbe probabilmente soggiorno e col quale Socrate potè per ciò tenere colloquio, come con l'Aspasia del Menesseno, ben s'addice parlare di Eros; conciossiachè ella pure stia in mezzo tra gli dei e gli uomini; e dal dio inspirata, la parola di Diotima quello splendore di colorito consegue, onde par che Platone ti voglia far come accorto, ch'egli s'innalza di buon tratto dalla dottrina propriamente socratica. Il discorso che Socrate pronunzia in queste speciali e studiate condizioni, per tutti gli altri rispetti eziandio risponde alle leggi stabilite nel Fedro. Ha un organismo vivente, un capo, un corpo e i suoi piedi; investiga da prima il subbietto che tratta, nel suo capitale concetto, e trovatolo, dialetticamente

(1) Nella nota 80. al dialogo riferiamo i resultati della questione agitatasi in proposito della storica personalità di Diotima.

lo svolge in ogni sua parte e ragione, sì che nella conchiusione la essenza d'Amore sia messa in apertissima luce, a rispetto della quale i discorsi precedenti non ce l'han fatta vedere se non tra' bagliori d' un crepuscolo.

Tenuto il debito conto del breve dialogo con Agatone, che serve quasi d'introduzione, la orazione socratica ha tre sezioni graduali e distinte. Nella prima dimostrasi ciò ch'Eros sia e ciò che non sia (1); nella seconda, quali siano di solito i suoi argomenti e com'abbia cura d'operare (2); nella terza, come per esso il più alto grado della umana perfezione conseguasi. Le tre sezioni poi hanno tono affatto diverso: la prima è rigorosamente dialettica; poetica la seconda, e veramente sublime la terza, come quella che dilungandosi affatto dal socratismo, s'innalza nelle più alte sfere della dottrina di Platone.

Nella prima sezione tu hai nella sua intierezza il procedimento socratico: s'investiga che sia Amore secondo il suo concetto e secondo l'obbietto suo. Per questa investigazione Socrate corregge tutti i precedenti oratori che o 'l concetto dell'Eros non ricercarono, o lo scambiarono con l'oggetto suo. Egli invece il concetto d'amore subordina a quello più generale di brama e d'impulso, non con l'ampiezza di ragionamento che troveremo nel Filebo, ma in brevi parole. V'ha dunque un sentimento di difetto, che s'aspira a riempiere con un bene che non si possiede. E questa è definizione concettuale ben più chiara di quella avuta nel Fedro. Oggetto è, come già nel Fedro fu detto, il bello, inseparabile com'è dal buono; ma poichè bello e buono sono idee, inconsciamente amore è impulso ideale. Buono e bello apparisce

(1) Sino a pag. 204. d.
(2) Sino a pag. 209. e.

dunque l'amore; ma poichè esso è impulso e tendenza, non è ancora in possesso del buono e del bello, ma si viene a trovare quasi mediano tra 'l bello e 'l brutto e tra 'l buono e il malo. Egli è dunque un vero mediatore; ma altrimenti compreso, che già non fosse nel Liside, e che non l'abbia significato Pausania; è nella ragion teoretica agguagliato a quel retto giudizio, che sta tra la percezione sensitiva e la conoscenza scientifica, e quindi, come già è stato accennato nel Liside, anco la tendenza a sapere o 'l filosofare è amore. Amore e filosofia sono ambidue della umana sfera soltanto, perchè gli dei come non filosofeggiano perchè sapienti sono, così non han d'uopo d'alcun mediatore tra essi e il bello-buono: per esso mediatore invece all'eterno loro obbietto s'innalzan gli umani e per esso il desiderio loro s'appaga. Questi concetti filosofici nell'orazione del Nostro ti son tutti vestiti di simboli e di miti. Eros non è più iddio come pe' precedenti oratori, chè dio non ha in sè difetto, ma un essere mediano tra gli dei e gli uomini, tra 'l buono e il malo, in una parola, un demone potente. La concezione prima de' démoni ci apparisce nella poesia esiodea: in quella mesta contemplazione del cosmo, che mosse il più antico lamento per l'umano decadimento e che inneggiò primissima il lontano ritorno di dio all'uomo. Come poi il profetico presentimento d'un mediatore e d'un conciliatore tra' due mondi qui accennato per molti modi, trovi il suo adempimento nel cristianesimo, non ha mestieri sia dimostrato. Sì invece m'importa notare, che pel Socrate di Platone questo mediatore, riempiendo la lacuna tra 'l mondo divino e l'umano, stringe in sè l'universo, come più largamente ci saprà spiegare il Timeo. E queste alte concezioni meglio intelligibili ci ha voluto render Platone per via della splendida fizione

della generazione di Eros. La quale, per ciò appunto che i miti inchiudono concetti moltilateri e diversi, si prestò a quelle singolari interpretazioni de' Neoplatonici, del Ficino e dello Iahn, mentre veramente altro scopo non ha, nè vuole significare nulla più che questo: che la meravigliosa e demoniaca essenza d'Eros procede da sentimento di difetto, cui egli sa tuttavia come e per che via riempire; e perciò Poros ch'è impulso e ricchezza, n'è 'l padre che lo ingenera in Penia o nel bisogno, nel giardino di Zeus, e in un giorno di festa per la nascita d'Afrodite, quasi ad indicare le intime relazioni tra Amore e Bellezza. Se non che ad una con questa determinazione della essenza d'Eros v'hanno eziandio intendimenti artistici: chè Eros ci è rappresentato ben altro da quello de' precedenti oratori; se è senza seguito, se tende a sapienza, se ha imperio su gli animi, somiglia più a Socrate, come notò già lo Schwegler (1), il più puro di tutti gli erotici, che non al bell'Alcibiade o all'amante di Pausania; e la storia del nascimento suo, così limpida e così serena come a noi pare, si contrappone alla rappresentazione già prima foggiata dal genio aristofanesco.

Nella parte seconda il concetto d'amore prima fermato, è preso a riguardare sotto altro e più largo aspetto. Secondo l'uso del comune linguaggio si distinguono due diverse direzioni dell'amore. Scopo alla prima di esse direzioni è la felicità o 'l bene supremo, a rispetto del quale il bello non è se non mezzo e passaggio; l'impulso e l'atto di procreazione è 'l termine della seconda. Qui le cose già dette da Agatone e da Aristofane hanno o 'l lor compimento o la confutazione loro per la dimostrazione, che amore non tende nè al tutto nè alla metà, ma al buono, il quale,

(1) Ueber die Composition des plat. Symposions. Tübingen 1843.

come già fu detto nel Liside, è a tutto affine, come a tutto è estraneo il male. In quanto ammette che la naturale procreazione proceda per la via del bello, com'effetto immediato d'amore, s'accosta alla proposizione d'Erissimaco, che amore tenda all'armonia, perchè appunto il bello è armonia; se non ché nella procreazione egli scorge un momento superiore e ideale che di gran lunga soprasta al piacer momentaneo, ed è la tendenza a perpetuar l'uman genere. A buona ragione Aristotele ha nel de Anima (1) accolti in buon numero i pensamenti di Platone in proposito della generazione; perchè allora quando con la generazione si collega il concetto d'immortalità, l'ambito del pensiero filosofico immensamente s'allarga. La procreazione in quanto è propagazione della specie, addiviene conservazione dell'organismo dell'essere speciale in mezzo alle sue trasformazioni incessanti; e a questo affermarsi del genere nello scambio del transitorio s'avvicina l'affermarsi e 'l ristabilirsi dell'individuo che or dimentica ed ora il dimenticato rammenta, restando sempre identico a sè stesso lo spirito, in mezzo al mutare delle sue cognizioni. Come la memoria ch'è riproduzione, così pur la tendenza alla gloria per nobili geste è ravvicinata alla procreazione. Anche questo impulso è in fatti una specie di produzione di opere che sopravvivono al loro autore, e che alla loro volta procreano, in quanto anime e fatti delle anime hanno sovra altre anime azione. E per questa via il nostro dialogo torna al concetto d'educazione e istruzione svolto nel Fedro, che cioè sian opera d'amore, perchè suscitano pensieri nell'anima dell'alunno e nobili sentimenti, e a nobili fatti lo incitano. Se non che questo ch'è senza dubbio uno de' pensamenti platonici più splen-

(1) Libro II. cap. 4.

didi, nel dialogo nostro ci si appresenta in una purezza ideale che nel Fedro non ha. Perchè mentre nel Fedro all'amore e alla generazione, tanto corporea quanto spirituale, si pone come condizione fondamentale la bellezza corporea, qui invece espressamente si parla di sola bellezza spirituale.

Tuttavolta non siamo ancora al più alto grado d'amore. A questo ci solleva la parte terza dell'orazione socratica, dopo che in una serie ordinata ha enumerato i gradi progredienti, pe' quali ascende l'amore. Dall'amore d'un bel corpo particolare l'amante muove all'amore della bellezza corporea; questo dalla bassa sensualità sollevandolo, lo innalza a più estetici dilettamenti, sì che si formi in lui il fino senso della bellezza. L'estetica essendo come la preparazione della moralità, il terzo grado è l'amore della bellezza dell'anima o del bello morale, qual si appalesa vuoi nelle nobili tendenze, vuoi nelle saggie leggi, nell'etica e nella politica. Ma con ciò non hai ancora il grado supremo: chè a questi tre gradi n'è dato levarsi senza la superiore conoscenza della verità; ma da questo punto il Convito segna un importante progresso a rispetto del Fedro. Il quarto e supremo grado d'amore è quel della scienza. Platone, nelle mani del quale là filosofia addiviene opera d'arte, e così ci s'appresenta il più greco pensatore di tutti i greci, non poteva escludere dalla sfera della bellezza la scienza. E se la colloca nel grado più eminente e al di sopra della moralità delle opere non è già arroganza di filosofo, che si segrega dalla vita pratica, nè parziale amore per le astrazioni intellettive; ma soltanto un riconoscimento del principio socratico fondamentale, che anima della virtù sia il sapere. Nella scienza a cui ci eleva l'amore, Platone distingue certe particolari e sicure conoscenze, le quali facilmente riconosce ognuno essere le verità

matematiche, a cui abbiam detto nel proemio al Fedro, come desse altissimo pregio, massimamente da che s'accostò alla dottrina de' Pitagorici. Indi quello che con entusiastica parola chiama il mare del bello, o 'l campo della scienza, che appunto misurando, numerando e computando abbraccia insieme il cielo e la terra. Finalmente quella ch'è la bellezza suprema, l'idea dell'eternamente bello, che inalteratamente bello è, nè cresce, nè scema, nè ha origine, nè si consuma, ma è in sè e per sè, non relativo ma assoluto bene, soprastante al fenomeno e all'accidente, e che ogni particolare beltà fa partecipe dell'essenza sua. Frutto di questo perfettissimo amore del bello e bene in sè è la scienza delle scienze o la filosofia, com'eziandio ci dichiareranno la Repubblica ed il Filebo. Quale immenso progresso faccia qui la teorica delle idee, che il Fedro ha collocato nello spazio sopracceleste, non è mestieri sia dimostrato; nè m'indugierò a dichiarare, come pe' concetti d'amore e di bellezza s'innalzino quelli di procreazione e d'immortalità, sì che quella ci apparisca come sementa delle pure conoscenze nello spirito, quasi al modo che è intesa nella Repubblica; e la immortalità, anzichè perpetuità del genere, addiviene immortalità vera e personale dell'uomo vivente nell'idea e per l'idea, quale ce la dichiarerà splendidamente il Fedone.

VI.

Socrate così nella orazione che gli è fatta pronunziare al banchetto d'Agatone, tutto ciò che di meglio han detto i precedenti oratori, fa suo, nel tempo che, senza darlo a divedere, ne emenda gli errori. Da Fedro accoglie, sia frutto d'amore la virtù che sa sacrificar sè medesima; ma le dà

ben più alto significato, per ciò che la rappresenta come aspirazione a vivere immortale nella memoria degli uomini. Ammette con lui che l'amore delle spose e de' figli ne renda forti a combattere ed a morire; ma anzi che non conscia virtù, vi ravvisa un potente istinto alla conservazione della specie. Concede a Pausania che amore abbia azione poderosa su la moralità della vita e su' politici andamenti; ma l'amore di Socrate è spoglio d'ogni sensualità, e la distinzione da quello fatta d'un doppio Eros, da tutto il ragionamento socratico è contraddetta. Ad Erissimaco pur concede il legame da lui posto tra amore e armonia, per ciò che armonia è il bello; ma egli limita l'eros alla umana sfera, pur sollevando l'amore dal cieco e naturale impulso che è per lui, ad uno degli atti meglio puri dell'anima. Fa suo il pensier d'Aristofane, che amore da bisogno proceda e tenda al compimento dell'essenza particolare; ma rimuove tutti i sensuali pensamenti che turbano siffatta considerazione, per dimostrare che non già il naturale congiungimento compie la umana essenza, ma sì 'l conseguimento del bene, che è 'l solo affine dell'uomo. Ad Agatone finalmente dà lode, perchè siasi studiato di spiegare l'essenza d'Eros compiendone i concetti in proposito della sua creativa virtù.

Con questa orazione di Socrate il dialogo, in quanto è filosofico ammaestramento, sarebbe stato compiuto; ma non così come plastica rappresentazione. Se 'l concetto d'amore ha avuto la sua esplicazione pienissima, resta a rappresentarci Eros nella sua essenza demoniaca, mezzo sensuale e mezzo spirituale, e nella efficacia ch'esso ha sopra una nobile anima. Alla rappresentazione dell'azione d'Amore su l'anima non potevasi eleggér che Socrate, l'erotico per eccellenza, qual egli stesso si vanta nel Fedro, e qual vera-

mente ci si è dimostrato nella determinazione del concetto d'amore; ma per offerirne Socrate alla prova d'amore, dopo che tutti i convitati han parlato, è necessario l'intervento d'un personaggio nuovo, amico a Socrate e per caratteristiche qualità cospicuo. Nè a veruno sembrerà strana la scelta d'Alcibiade. Questo discolo simpatico, che ha tratto sì scarsi frutti dal magistero Socratico, e che ci s'appresenta in tutta la leggiadria d'un Dioniso, pe' fumi del vino che gli son saliti alla testa, allora appunto che la corona de' discorsi è compita, è 'l testimonio e 'l giudice meglio atto dell'efficacia d'amore su l'anima di Socrate. Mentr'è impossibile d'altra parte, che 'l lettore non rimanga colpito dal contrasto che gli offrono l'encomiatore e l'encomiato nell'ultima parte del dialogo. Un giovine d'Apollinea bellezza narra l'amor suo per un uomo dalla figura di Sileno; un eupatrida doviziosissimo, lussureggiante, ambiziosissimo per un cittadino modestissimo, poverissimo e che passa la vita nella miseria; Alcibiade per Socrate. E questa narrazione è encomio; encomio d'uomo che per le forme del corpo, quanto più per le doti dello spirito, tiene veramente del démone; e così ci apparisce quasi incarnazione d'Amore. Perchè sua è quell'alta virtù che, sul finire dell'orazione socratica, ci è offerta come lo splendido frutto dell'amore a ciò che è eternamente bello; la sapienza che illumina tutti i discorsi suoi tu la vedi quasi in atto allora che egli, dimentico di sè stesso e del mondo, a gran meraviglia della moltitudine, sta in piè sotto la sferza del sole, meditando qualche gran verità. E se per quest'estasi ti pare ch'e' sia nel suo popolo singolare, per ciò che ogni contemplazione religiosa ed ogni estasi è estranea al carattere del popolo greco, il meno farneticante che si conosca; pel valore mostrato a Delio e a Potidea, t'apparisce

figlio de' prodi di Maratona e degno della patria degli eroi. Arroge la prudenza e l'assennata perseveranza, con le quali alle seduzioni del più leggiadro ed ingegnoso giovine ateniese contrappone una serenità di coscienza, cui non valgono a turbare nemmeno le tazze di vino, che per ogni altro sarebbero state soverchie. Tutte queste virtù poi, cui fanno corona la giustizia della vita, la religiosità e l'osservanza del dovere si collegano ad unità per la forza d'Eros. Ora una natura appassionata e sempre da nuove brame agitata, quale quella è d'Alcibiade, ben s'intende come resti presa di questo démone erotico; e le lacrime che gli fan spuntare su gli occhi, il furor coribantico onde lo riempiono i discorsi di Socrate, la violenza con la quale gli penetran l'animo, conficcandovisi dentro, come morso di serpe da gli acutissimi denti, son tutti effetti d'Eros; ma non già dell'Eros sensuale, sì di quello spirituale, vivente in Socrate. Ciò che ci si narra della invitta castità sua, e che poggia sopra tradizione saldissima, non dovrà offendere il lettore moderno, ancorchè manchino gl'ipocriti veli, onde le tante sozzure della nostra società si ricuoprono, s'ei tenga la mente al carattere d'Alcibiade e alle condizioni della vita greca; e si richiami a memoria la seconda socratica del Fedro che qui vedrà come messa in azione. Anzi là dove un lettore volgare griderebbe allo scandalo, il lettore di Platone avrà a scorger compiuta la incarnazione d'Amore nel filosofo. La virtù del sacrificio che Fedro ha inneggiato com'effetto d'amore, Socrate l'ha praticata a Potidea salvando la vita ad Alcibiade, e a lui abbandonando il premio del valore. Tutta la vita sua è un'imagine dell'armonia proclamata da Erissimaco. L'impeto della tendenza a ristabilire la condizione primiera, poeticamente descritto da Aristofane, lo ritrovi nell'entusiasmo on-

d'Alcibiade è infiammato per la pura imagine della verità, che in Socrate gli si disvela. L'artistica efficacia d'Amore che ha significato Agatone, trapela dalla forma poetica, onde 'l discorso d'Alcibiade è tutto quanto vestito. È in fine la vera potenza e 'l vero esser suo in questo miracolo che ci si narra dell' amore d'Alcibiade bellissimo per Socrate, pur ritratto con parole che ne richiamano a mente le Nubi, il quale amore com' ultima satisfazione ha il riconoscimento della purezza di Socrate e la corona offerta al Sapiente.

Questo Sapiente celebrato in tanto singolare encomio, che ebbro sia chi lo pronunzia, ma ebbro a quel grado medesimo a cui Sofocle ha offerto demente Aiace; e di tale ebbrezza s' abbia documento nella forma dell' encomio studiatamente scucito, nell'andamento del discorso e nell' ordine delle locuzioni, vivaci sempre, impetuose, sfolgoreggianti, quasi ad attestare l'affinità celebrata le tante volte tra Eros e Dioniso; questo sapiente, dico, com' ha da Alcibiade la corona, onde solevansi inghirlandare le plastiche imagini d'Eros, così a noi da Platone è offerto nel bel mezzo d'un cerchio di uomini che hanno caratteri distintissimi, e come la figura centrale e dominante, a cui le altre tutte s'aggruppano variamente d'attorno. Apollodoro che ci si offre per primo e che segna il passaggio dal socratismo a' cinici, ha di fronte Alcibiade che comparisce ultimo, e che nella sua vita è 'l seguace della facile morale d'Aristippo. Ma così contrari com'essi sono, pur amendue son presi d'entusiasmo per Socrate. A un gruppo d'uomini di minore significato e importanza, quali Aristodemo, Erissimaco e Fedro, corrisponde un altro gruppo altamente significativo d' uomini di mondo e d'arte, Pausania ed Agatone cultori della musa tragica ed Aristofane il principe della comedia. E mentre anco in que-

sti due gruppi si ripete l'antitesi ch'è tra Apollodoro e Alcibiade, quale stupenda varietà di fisionomie non è offerta al lettore! Ciascun personaggio ha 'l suo proprio carattere e a seconda di esso com' hanno agito, così spariscono dalla scena. Fedro, Erissimaco, Aristodemo, Pausania, l'un dopo l'altro, si lascian vincere dalla stanchezza per lasciare il campo a' poeti che più lungamente tengono testa al sapiente; il quale vincitor nella disputa ugualmente che della gioconda gara del bere, quando i più l'abbandonano, imprende a dimostrare come il poeta di tragedie abbia eziandio a dettare comedie, in nuova forma significando la teorica della duplice natura dell'animo, e prenunziando un principio d'arte affine a quelli che incontreremo nella Repubblica, nel Filebo e nel Fedone.

VII.

Ora che 'l Simposio sia dell'età stessa del Fedro; che si svolga nello stesso ambito di pensieri, anzi per più rispetti sia del Fedro medesimo il compimento, stimo non sia mestieri di dimostrare. Dopo che primo il Socher lo ebbe ricollocato nello stesso periodo della vita di Platone, a cui il Fedro appartiene, tutti i platonici ad una voce han proclamato l'armonica corrispondenza di questi due dialoghi, che lo Schleiermacher non è già a credere, avesse negato. Amendue in fatti questi capolavori t'offrono la stessa stupenda armonia della materia e della forma; la identica contemplazione della vita, sempre delicata e serena; pari gravità morale e acutezza dialettica; tutti e due si svolgono nella lucente sfera di Eros e ti descrivono i potenti effetti d'amore su l'anima umana, ponendo nell'amore del bello la fonte

della vita superiore dello spirito e per la via del bello innalzandoci all'eterne idee. Se non che il Convito una più approfondita e sicura cognizione dell'essenza dell'amore ti mostra; mentre l'impulso dell'amore è nel Fedro risguardato soltanto in rispetto della eloquenza e della educazione filosofica, qui è dato come principio di tutto che sia buono e bello, come 'l mediatore e 'l conciliatore tra l'umano e il divino. Se il Fedro, come già disse l'Hermann, n'offre dell'amore il lato subbiettivo, per ciò che spiega il primo destarsi dell'anima all'amore, nel Convito n'hai 'l lato obbiettivo; al modo medesimo che la eloquenza filosofica, offertaci come un postulato nel Fedro, la trovi già in atto nel Simposio; mentre poi oppostamente, per lo svolgimento del concetto d'immortale, dal Convito hai la transizione al Fedone.

Le parole d'Aristofane che accennano alla distruzione di Mantinea (1), fermano indubbiamente la età del nostro dialogo tra l'anno quarto dell'Ol. XCVIII. (385. a. C.) e l'anno terzo dell'Ol. CII. (370. a. C.). Narra in fatti Senofonte (2), com'appunto nell'anno quarto dell'Ol. XCVIII.. venuti essendo i Mantineesi in sospetto a' Lacedemoni, questi intimaron loro che le mura atterrassero e aperta lasciassero la loro città. Ricusando i Mantineesi, un esercito lacedemone, sotto la condotta d'Agesipoli, strinse d'assedio la città e, mutato il corso del fiume, allagò la terra, recando danni gravissimi; tanto che, quando i Mantineesi si dichiararono pronti a fare la volontà de' loro antichi alleati, Lacedemone impose che non più accolti in una città, ma separati avessero a vivere in quattro borgate. Allora poi che la pace d'Antalcida restituì alle città elleniche l'autonomia, i Mantineesi dispersi si

(1) Pag. Stef. 193. a. Vedi la nota a quel luogo.
(2) Ellenici Libro V. capo secondo.

raccolsero nuovamente insieme, e, contro il volere e le ammonizioni d'Agesilao, la loro città riedificarono (1). Ma la comparazione del discorso Aristofanesco par quasi suggerita dal fatto contemporaneo; e quindi ritengo, stabilisca la data del dialogo al 385. sicuramente, non potendo accettare nè la sentenza dello Schleiermacher, che disse, possa tanto fermarsi al 385. quanto al 370.; nè i critici sospetti dell'Hommel (2). Sì piuttosto mi par da indagare la ragione d'un anacronismo d'oltre trent'anni in un colloquio che risale al 417. Parve sì strano e di tanto soverchiante la comune misura, che si temette perfino, non fosse una postilla erroneamente entrata nel testo; ma considerando che una glossa cotale non avrebbe potuto ascriversi se non a' più antichi lettori del dialogo, quand'ancora non era stata riedificata Mantinea, e tuttavia viveva Platone, cadde ogni sospetto su l'autenticità della parola fatta pronunziare ad Aristofane. Allora si volle avere in conto d'una giunta posteriore, fatta da Platone medesimo, quando dava al suo dialogo nuove cure, sia sbadatamente, come ritenne l'Hermann, sia studiatamente come parve allo Stallbaum, per indicare appunto il tempo in cui il dialogo era stato dettato. Se non di tanto momento, pur altri anacronismi noi abbiam trovato nel Protagora e avremo a trovar nel Parmenide e altrove; ci par dunque da cercarne in altra parte la causa: ed ella è, a nostra sentenza, nell'arte medesima di Platone, dinanzi alla quale, diresti, che la ragion de' tempi sparisca; e poichè la comparazione perfettamente quadrava alla vivace pittura del poeta, non cura, se la imagine soffermerà l'attenzione del suo lettore.

(1) Ellenici Libro VI. capo quinto.

(2) Vedi anche l'Ueberweg. Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platon. Schriften S. 219.-220.

Ed omai terminando, ci sia lecito d'accennare eziandio in che relazioni sia il Simposio del Nostro con quello di Senofonte. Simiglianze di forma e di dottrina han dato credito alla vecchia istoria della rivalità tra' due discepoli di Socrate, della quale pare, si siano compiaciuti antichi e moderni pedanti, da Ateneo al Gail. Ma tutto quel fantastico edificio fu omai rovesciato dall'acume critico di Augusto Boeckh (1). E con esso noi consentiamo pienamente, che Senofonte abbia preceduto Platone nel dettare il Simposio. Egli è in fatti il Simposio Senofonteo nel ciclo delle scritture apologetiche del carattere etico di Socrate, nè è da credere, sia stato dettato molto tempo dopo il ritorno di Senofonte. C. F. Hermann con molto ingegno s'è studiato a provare (2), che i discorsi di Fedro e Pausania hanno appo Senofonte dirette allusioni alla orazione socratica del Convito platonico; e di qui dedusse la priorità di Platone. Alla sentenza dell'Hermann soscrisse anche lo Steinhart; ma a me non pare che le allusioni trovate dall'Hermann sieno così aperte come a lui sembrarono, nè cadono ne' punti più sustanziali della dottrina svolta nella socratica. D'altra parte i due autori scrivono per intendimenti diversi: a compier le Memorie, Senofonte ci vuol presentare il suo Socrate nella giocondità d'un lieto convegno; Platone mira più alto: ed è una suprema altezza filosofica a cui c'innalza con la sua ammirabile opera d'arte. Il Socrate in fine di Senofonte è nel suo Convito qual è nelle Memorie; se ragiona d'amore, s'accontenta di purificare l'amore; e se condanna le turpitudini della vita greca,

(1) Disputatio de simultate quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berolini 1811.

(2) Disputatio de eo num Plato an Xenophon Convivium suum prius scripserit, atque de consilio eorum libellorum. Marburgi. Ind. lect. 1834.-35.

non ti dà prova che di retto senso morale; coladdove il Socrate di Platone sovrasta di gran tratto al Socrate istorico e s'innalza a dottrine, a cui mai non s'alzò la mente di Socrate. Che se poi i due Simposii metta di fronte per misurarli alla stregua dell'arte, il Senofonteo t'assomiglia, come già disse lo Steinhart, a un bel quadretto del Rubens, e il Convito platonico ad una delle tele più splendide del divin Rafaello.

IL CONVITO

APOLLODORO, L'AMICO D'APOLLODORO, GLAUCONE, ARISTODEMO, SOCRATE, AGATONE, FEDRO, PAUSANIA, ERISSIMACO, ARISTOFANE, DIOTIMA, ALCIBIADE.

Capo I. Stef. vol. III. pag. 172.

Apollodoro. E' mi par di non essere mal preparato a ciò onde voi mi fate dimanda (1); perchè jeri di là, venendo da casa, dal Falero (2), in città, qualcuno de' conoscenti che m'ebbe ravvisato pur essendomi dietro, si fe' a chiamarmi da lunge, e scherzando gridava: o 'l Falereo (3) o Apollodoro costì, diceva egli, che non m'aspetti? Ed io, soffermatomi, l'aspettai. Egli allora mi disse: o Apollodoro, appunto di questi giorni io t'andava cercando pel gran desiderio mio d'avere da te notizie del convegno d'Agatone, di Socrate, d'Alcibiade e degli altri che si raccolsero insieme a banchetto (4); quali cioè si fossero i discorsi loro intorno l'amore. Di già me n'ha parlato qualchedun altro che n'ebbe contezza da Fenice di Filippo, e dissemi ne avessi notizia tu pure. Ma e' non ne sapeva dir nulla di chiaro. Or me ne da' dunque tu conto, che sei proprio l'uomo da ciò per riferire i ragionamenti dell'amico tuo. Se non che, continuava egli: dimmi anzi tutto, ti sei trovato presente tu stesso a questa conversazione o no? Ed io allora: e' si par veramente non t'abbia riferito nulla di chiaro chi te n'ha dato conto, se credi, che la conversazione di cui tu mi dimandi, abbia avuto luogo di quest'ultimo tempo, tanto ch' io mi vi sia trovato presente.

Così appunto io credeva.

E come, ripres' io, o Glaucone? [5] non sai tu che da molt' anni non fece più qua ritorno Agatone? [6] ma da che i' mi trovo con Socrate, e faccio quant'è da me per sapere quello ch'ei dica o faccia ogni giorno, non son per anco tre anni; per lo innanzi i' m'andava aggirando a tentoni, e, pur credendo 173. di far qualcosa di buono, più misero m'era di qualunque altro; nè punto meno di te medesimo ora che giudichi d'aver da fare tutt'altra cosa piuttosto che dar opera alla filosofia.

Non mi sgridare, diss'egli, ma invece mi narra, quando si passò quel convegno.

Ed io me gli feci a dire, che eravamo ancora fanciulli, allora che Agatone con la sua prima tragedia [7] riportò la vittoria, e il dì appresso offerse con gli uomini del suo coro un sacrificio per la conseguita vittoria.

Egli è dunque un bel pezzo, interruppemi, a quel che pare. Ma a te chi te l'ha raccontato? Socrate stesso?

No, per Giove, diss'io; ma quel medesimo che n'ha dato conto a Fenice. E' fu un certo Aristodemo Cidateneo, un piccoletto, che andava sempre a piè scalzi [8]. Egli vi s'era trovato presente, sendo allora, com' i' credo, uno de' più caldi amatori di Socrate. E non solo; ch'io interrogai pur Socrate intorno ad alcune cose che aveva udito da quello, ed egli mi confermò quanto l'altro avea detto.

Or via dunque, soggiunse, non me ne darai tu conto? la strada che è da fare per arrivare in città, la è proprio da andar ragionando e ascoltando. E così procedendo innanzi insieme, ne tenemmo discorso; il perchè, com'ho detto dal bel principio, i' non mi vi trovo impreparato da vero. Se dunque ne ho da dar conto anche a voi, ben lo farò volentieri. Ch'io mai sempre, sia che abbia da tenere io stesso discorsi di filosofia, ovver da udirli da gli altri, senza pur tener conto del profitto, ne prendo diletto grandissimo. Ma quando sian d'altra fatta discorsi e massimamente i vostri, gente ricca e d'affari, i' ne provo gravissima pena e compiangovi, amici miei, perchè vi crediate di far qualche cosa non concludendo un bel nulla. E forse voi da parte vostra di me giudicate ch'io

sia un miserabile, e giudico vo' giudichiate il vero; io però quanto a voi non già giudico ma con certezza me 'l so.

L'Amico d'Apollodoro. Tu se' sempre l' istesso, o Apollodoro; chè tu di' sempre male e di te e degli altri, e senza ragione, parmi, tu giudichi tutti gli altri infelici, fatta eccezione per Socrate, incominciando da te medesimo. Donde poi mai ti sia venuto quel tuo soprannome di matto [9], io non so; mentre tu fa' sempre i discorsi medesimi, ed or te la prendi teco medesimo, ora con gli altri, fatta sempre eccezione per Socrate solamente.

Apollodoro. Indi non v' ha dubbio, o dolcissimo, ch' io, a questo modo pensandola e di me stesso e degli altri, sono un pazzo e fuori di senno.

L'Amico d'Apollodoro. Non val la pena, o Apollodoro, contrastare ora di ciò. Nè volerti passare di quello, onde t'abbiamo pregato, e narraci quali furono i discorsi tenuti.

Apollodoro. E' furono presso a poco di questo tenore: ma è meglio che dal bel principio, come fece pur egli, io mi studii a tutto narrarvi [10]. 174.

Capo II.

Egli pertanto narrò d'essersi imbattuto in Socrate, tutto bello, lavato e calzato di sandali com'egli raramente soleva; e avere a lui dimandato ove n'andasse così tutto bello. Ed egli avergli risposto: a cena da Agatone. Ieri i' me ne scusai pel banchetto della vittoria, temendo fossevi folla; ma promisi d'andarci la dimane. Ed ecco perchè i' mi son fatto tutto bello: per andare bello da un bello. E tu, seguitò, non te la senti tu di venire, non invitato, al convito? Io, diss'egli, risposigli: farò il voler tuo. E tu dunque accompagnami, soggiunse; chè noi rovesciandolo cambieremo il proverbio col dire: degli onesti a mensa muove non invitato il galantuomo [11]. Chè Omero rischia non soltanto l'abbia guasto, ma anche abbia fatto ingiuria a questo proverbio; perciocchè dopo aver fatto Agamennone altamente prode nelle cose di guerra, e un molle guerriero Menelao, e' canta, che, avendo Agamennone offerto un sacrificio e imbandito un banchetto, non invitato s'appresentò alla mensa Menelao, egli da meno alla mensa di chi era da più. Dopo ciò narrava d'aver soggiunto: forse

egli è 'l caso bene di credere che pur io, non secondo quel che tu dici, o Socrate, ma proprio a mo' d'Omero, sendo un da poco, venga non invitato alla mensa d'uomo sapiente. Tu dunque che mi vi conduci, avrai da difendermi: ch'io non dirò mai d'essermi appresentato non invitato, ma anzi invitato da te. *Due di conserva,* soggiunse, *andando* (12) penseremo quello che avremo da dire. Ma andiamo. E ciò avendo detto, narrava, essersi mossi; Socrate, tra via, esser rimasto pensieroso, e in quella ch'e' si stava in silenzio aspettando, avergli comandato d'andare innanzi. Come poi giunse alla casa d'Agatone, ne trovò aperta la porta e qui, disse, essergli accaduta una ridicola avventura. Chè fattoglisi innanzi un servo, lo addusse dove gli altri eran raccolti e già sdrajati stavano per dar principio al banchetto. Subito che lo vide Agatone: oh, disse, Aristodemo, tu giungi in buon punto per esser de' nostri. Ma se per altra cagione venisti, rimettila ad altro tempo, ch'io t'ho cercato anco jeri per invitarti, ma non fui buono a vederti. Ma com'è che non ci hai condotto Socrate? ed io, diss'egli, voltomi indietro, non veggo più Socrate dietro di me: soggiunsi allora: ma i' vengo con Socrate e da lui invitato al banchetto. E ben facesti, rispose Agatone, ma dov'è egli dunque? Egli è entrato un momento fa dietro me, e stupisco anch'io dove mai sia. Non andrai tu a vedere, o giovanotto, narrava avesse detto Agatone ad un servo, e non ci addurrai subito Socrate? Tu poi, seguitò, o Aristodemo, adagiati a lato ad Erissimaco.

175

Capo III. E intanto un servo gli dava l'acqua a' piedi, perchè si sdrajasse; e un altro ne veniva annunziando, che Socrate, ritrattosi su la porta d'un de' vicini, s'era fermato, nè per quanto l'avesse invitato, era voluto entrare.

Tu narri la strana cosa, esclamò: nè andrai di bel nuovo a chiamarlo senza più togliertigli dal fianco? No davvero, si fe' a dire d'aver egli allora soggiunto; lasciatelo stare: ella è questa un'abitudine sua (13): traendosi in disparte usa talora fermarsi, dovunque si trovi; e' verrà tra un momento, cred'io. Nessun si muova e lasciatelo fare. Ebbene, facciasi come a te piace, soggiunse Agatone; e omai voi, o giovinotti, serviteci

da mangiare. Imbanditeci quel che vi piace, che nessuno vi darà ordini, com'io già non ve li ho dati mai; e facendo conto, siamo invitati a mensa da voi io e tutti quest'altri, serviteci in guisa che abbiamo a darvene lode.

Dopo ciò narrava ch'eglino banchettarono, nè Socrate entrava per anco. Più fiate Agatone aver comandato, s'andasse a chiamarlo e lui non averlo permesso. Venne poi finalmente, com'era suo uso, non molto tempo appresso e quand'eglino erano a mezza la cena. Allora Agatone che avea preso posto l'ultimo e si trovava solo: qua Socrate, narrava avesse gridato, distenditi al mio fianco, ch'io goda della sapienza (14) che è venuta ad aggiungertisi in su la porta. Perch'egli è manifesto, tu debba aver la sapienza trovata ed or la possiedi; chè prima di possederla non ti saresti già mosso. E Socrate dopo aver preso posto, narrò, che rispondesse così: grande ventura sarebbe, o Agatone, se la sapienza fosse di cotal fatta da scorrere da quello che ne avesse pieno il petto in chi ne fosse vuoto (15), pel contatto dell'uno con l'altro, come appunto fa l'acqua ne' vasi che cola giù, a traverso la lana (16), dal vaso pieno nel vaso vuoto. Che se la sapienza fosse di cotal fatta, i' farei il massimo conto di sdrajarmiti da canto; per ciò che credo, mi riempirei della tua molta e bella sapienza. Chè certo al paragone la mia si parrebbe povera e dubbia, quasi come sogno; ma la tua saria splendida e daria gran profitto, come quella che già di tanta luce ha brillato in te giovin che sei, qual ella s'è mostrata l'altr'jeri al cospetto di più che trenta mila testimoni Elleni. Ti ridi di me, o Socrate, gli rispose Agatone; ma tra un poco ne disputeremo insieme tu ed io della sapienza prendendo a giudice Dioniso: ma or prima pensa a mangiare.

Capo IV. 176.

Dopo ciò, sdrajatosi anche Socrate e mangiato ch'egli ebbe con gli altri, narrava, come fecer le libagioni e dopo la invocazione del dio e le altre pratiche d'uso, si dettero a bere (17). E allora Pausania, diceva, avesse incominciato a favellare presso a poco così: « Ebbene, o amici, disse, come sarà meglio (18) beviamo? io per me ho da dirvi che veramente mi trovo alquanto aggravato dal ber di jeri a sera ed ho bisogno d'un po' di

respiro: e lo stesso, credo, sarà di molti di voi, che v'eravate pur jeri. Guardiamo dunque, con che regola potrem meglio bere. E di risposta Aristofane: Tu ha' ben ragione, o Pausania, che ad ogni modo s'abbia da andar piano col bere, chè anch'io son uno di quelli che questa notte hanno ben tracannato. E dopo essi Erissimaco d'Acumeno disse: voi parlate eccellentemente. Ed ora una cosa sola ho ancor bisogno di sapere da voi: come sia forte nel bere Agatone. No affatto, risposegli, i' non son forte da vero. Gran ventura, riprese l'altro, la si par questa per noi, per me, per Aristodemo, per Fedro e per gli altri, se vi ritirate voi che siete i più formidabili; chè noi n'abbiam sempre potuto poco. Fo tuttavia eccezione per Socrate; ch'egli è buono e pel poco e pel molto, sì che s'acconcerà a qualunque modo bere vogliamo. E da che nessun de' presenti, pare, abbia gran voglia di bere di molto, forse che, s'io vi dica veramente qual è l'effetto dell'ubbriacarsi, non vi riuscirò ingiocondo. Certo, a me pare, la pratica medica m'abbia manifestamente provato, che per gli uomini grave danno è l'ebbrezza: ond'io non vorrò mai bere oltre misura, nè lo consiglierei altrui, massimamente se uno abbia fatto crapula il giorno innanzi. Ed io t'ho sempre dato ascolto [19], l'interruppe, dic'egli, Fedro Mirrinusio, massimamente poi quando parli di medicina; ed ora se saran saggi, ti daran retta anche gli altri. E con queste parole tutti rimaser d'accordo di non straviziare per quella volta, ma di bere soltanto secondo il lor piacimento.

Capo V. Una volta dunque, disse Erissimaco, ch'egli è passato questo, che ciascuno abbia da ber quanto vuole, senza che sia imposto obbligo alcuno, faccio quest'altra proposizione: alla suonatrice di tibia testè entrata, diamo commiato e che la suoni per sè, o, se vuole, per le donne di casa [20], e noi passiamcela ragionando tra noi, e se permettiate, proporrò anche di quali 177. ragionamenti. E tutti a una voce dissero esser questo il desiderio loro ed esortaronlo a far la proposta. Allora Erissimaco, narrava, si fosse fatto a ragionare così: il mio discorso incomincia col verso della Melanippe d'Euripide; nè queste già son mie parole [21], ma qui di Fedro, ch'io sto per dire. Fedro

infatti ad ogni momento con isdegno mi dice: e non è ella la indegna cosa, o Erissimaco, che a gli altri dei tutti sieno stati fatti da' poeti inni e peani, e ad Eros, così grande e potente iddio, nemmen uno di tanti poeti che ci sono stati, non abbia fatta nemmeno una laude; che se poi guardi a' sofisti, d'Eracle e degli altri scrivono in prosa laudazioni grandissime, com'ha fatto quel bravissimo uomo che è Prodico. E quasi ciò fosse da destare poca meraviglia, caddemi tra mano un libro, nel quale erano le più grandi lodi de' sali [22] pe' vantaggi che arrecano; e così pure altre molte cose dello stesso genere tu vedi encomiate, e in questa specie d'encomi mettervi studio grandissimo; laddove Eros nessuno degli uomini ha avuto 'l coraggio fino a questo presente giorno di lodar degnamente. E tanto si trascura così grande iddio? A me sembra veramente che Fedro faccia di questi tali discorsi con buona ragione; e per ciò propongomi di pagargli il mio tributo [23] e gratificarmelo, mentre mi par conveniente nel momento presente che tutti quanti qui siamo, tributiamo lodi al dio. Che se così piaccia anco a voi, noi avremo in tali discorsi bastevol diletto. Propongo dunque che cadauno di noi, incominciando da destra [24], abbia a dire un discorso in lode di Eros quanto sappia più bello; e Fedro incominci pel primo, sì perch'egli è 'l primo pel posto che tiene, e sì perchè è padre ed autore dell'argomento.

Niuno, o Erissimaco, rispose Socrate, darà 'l voto contrario alla tua proposta. Chè non mi vi rifiuterò certo io, il quale dichiaro di non sapere di null'altro se non d'amore; nè Agatone certo e Pausania; nè tampoco Aristofane il quale è tutto tra Dioniso ed Afrodite [25], nè così verun altro di quanti veggo qua entro. Giova dir tuttavia che la partita non è uguale per noi che siamo sdraiati qua ultimi; ma se quelli che parlano per i primi, faranno abbastanza bene la parte loro, pur ci chiameremo contenti. E omai co' miei augurii migliori Fedro incominci e dica d'Eros le lodi.

178. Tutti gli altri assentirono a Socrate e disser l'istesso. Se non che di tutto quello che disse cadauno di essi nè Aristodemo si ricordò pienamente, nè, alla mia volta, mi ricordo io di tutto

quello ch'egli venne narrando; ma ciò che più importa e a me parve più degno di memoria, questo io vi riferirò del discorso di cadauno [26].

Capo VI. Incominciando dunque, secondo che ho detto, e' narrava come Fedro avesse preso le mosse dal dire « ch'egli è Eros un grand'iddio e ammirabile tra gli dei e tra gli uomini, sì per molti altri rispetti e sì per la origine sua massimamente. Chè per essere di tutti gli dei il più antico, egli n'è 'l più venerabile, seguitò dicendo; e n'è questa la prova: che genitori d'Eros nè v'hanno, nè si ricordano da veruno, vuoi scrittor di prosa o poeta; ma Esiodo da principio dice, che fosse il caos . . . . ed indi

Dall'ampio sen la terra a tutte cose
Saldissimo sostegno, ed Ero insieme [27].

E così dice, che dopo 'l caos questi due ebbero nascimento, la Terra ed Eros; e Parmenide quanto alla genesi dice:

« Prima d'ogni altro dio Ero ha concetto » [28].

E con Esiodo è pur d'accordo Acusilao [29]. E così da molti s'ammette, che Eros vecchissimo sia. Per ciò poi ch'egli è antichissimo, cagione è a noi di beni grandissimi. Ch'io non so dire, v'abbia bene più grande per un giovinetto, appena venuto in età, del trovare un eccellente amatore, nè per un amatore del suo diletto. Quello che gli uomini s'abbiano da avere in pregio per vivere onoratamente tutta la vita, non la parentela di sangue lo sa inspirar tanto bene, non gli onori, non la ricchezza, non altro che sia, quanto l'amore. E che intender voglio con ciò? il pudore di quello sia turpe, e l'ambizione delle nobili azioni: senza di che nè a stati, nè a cittadini è dato egregi fatti di compiere. Io affermo pertanto che un uomo, il quale sia preso d'amore, dove si faccia noto aver egli commesso una turpitudine, o per viltà aver patito ingiuria senza propulsarla, non a gli occhi del padre ne sentirebbe tanto dolore, non degli amici, nè di verun altro, quanto del suo diletto. E lo stesso vediamo accader dell'amato che massimamente sente vergogna di trovarsi in cospetto dell'amante suo, quando sia colto in qualche atto vergognoso. Sì che se si desse mezzo possibile d'avere una città

od un esercito, tutto d'amanti e d'amati, non saria da immaginare che mai le cose si potessero meglio passare, vuoi per ciò ch'eglino s'asterrebbono da ogni turpitudine e tra loro gareggerebbero di virtù; e dove mai andassero ad oste, ancorchè pochi, riporterebber vittoria, per dirlo in una parola sola, su gli uomini tutti quanti; chè da gli uomini tutti vorrebbe un innamorato esser visto abbandonare il suo posto e gettar via le armi, piuttosto che dal suo bello, preferendo le mille volte morire sotto gli occhi di lui (30). Nè certo abbandonare l'oggetto dell'amor suo, nè, dove fosse in pericolo, niuno saria tanto vile da non recargli soccorso; mentre ch'Eros è buono a rendere per fortezza ammirabile ognuno, e da gareggiare con chi per natura sia forte; per ciò che veramente quando dice Omero, abbia un dio spirato la forza in alcuni eroi, questo s'ha da intendere: abbiala lor data Eros e per sua virtù suscitatala (31).

179.

Capo VII.

Che anzi soli gli amanti capaci sono d'andare incontro a morte l'uno per l'altro; nè soltanto uomini, ma donne eziandio. E di questo ch'io dico dà bella testimonianza tra gli Elleni la figlia di Pelio, Alceste; la quale sola volle pel suo sposo incontrare la morte, mentr'egli aveva pur padre e madre; ma ella, a cagione dell'amor suo, di tanto li sopravanzò nell'affetto, da far parere ch'eglino fossero al proprio figlio stranieri e soltanto gli attenesser pel nome (32). E dopo ch'ebbe ciò fatto, una così nobile azione parve non pure a gli uomini ma anco a gli dei, ella avesse compiuto, che mentre di molte e belle opere pur altri s'erano fatti autori, a pochissimi tuttavia questo premio concesser gli dei, che l'anima loro facesse di nuovo ritorno dall'Ade; e ad essa 'l concessero, compiacendosi del suo operato, di cotanto onore giudicando degna gli dei la diligenza e la virtù nell'amore. Orfeo d'Eagro (33), allo incontro, senza effetto rinviaron dall'Orco, dopo avergli soltanto mostrato la imagine della donna, per la quale v'era disceso; ma non già gliela resero, chè giudicarono, si fosse comportato vilmente e da citaredo ch'egli era, per ciò che non avesse avuto il coraggio di morir per amore, come Alceste, ma ingegnato a penetrar vivo nell'Ade. E di ciò certa-

mente lo voller punito, facendo ch'e' fosse morto dalle donne; nè a lui resero l'onore stesso che ad Achille, il figliuolo di Teti, d'inviarlo alle isole de' beati; perchè avendo questi inteso dalla madre sua, che morrebbe dopo ucciso Ettore; e dove invece non l'uccidesse, tornato in patria, giugnerebbe ad estrema vecchiezza, con nobile animo preferì di correre al soccorso di Patroclo l'amante suo, e di lui prendendo vendetta, non pur morire per esso, ma, dopo lui morto, morte cercare. Il 180 perchè gli dei altamente ammirandolo, sopra modo gli resero onore d'avere tenuto l'amante suo in sì gran pregio. Ed Eschilo veramente burla allora che dice, fosse Achille l'amante di Patroclo; mentr'egli era Achille 'l più bello non soltanto di Patroclo, ma di tutti quanti gli eroi; e di più imberbe, e poi di gran lunga più giovine, come Omero ne dice [34]. E di fatti gli dei hanno in grandissimo onore questa virtù dell'amore; ma però massimamente ammirano e lodano e premian que' casi, ne' quali l'amato verso 'l suo amante fa prova d'amore, anzi che quelli ne' quali l'amante a rispetto del suo diletto. Qualche cosa in vero di più divino è nell'amante che non in chi sia obbietto d'amore; sendo che un dio alberghi in lui. E perciò Achille onorarono più di Alceste inviandolo nelle isole de' beati. E così io sostengo, che Eros sia degli dei il più antico, il più venerabile, e 'l più potente a far che conseguano virtù e felicità uomini e dei, viventi e trapassati ».

Capo VIII. Questo pertanto fu all'incirca il discorso che riferì avesse tenuto Fedro; e dopo Fedro, disse, che alcuni altri s'erano fatti a parlare, ma d'essi non serbava memoria; e perciò intralasciando di farne parola, ne riferiva la orazione di Pausania [35]. E questi aver detto:

« A me la non pare, o Fedro, sia stata una bella proposta la tua, s'abbiano così semplicemente da dir le lodi di Eros. Che se Eros fosse un solo, bene andrebbe; ma e' non è già solo; e non essendo un solo, più diritto era di dire innanzi quale d'essi s'abbia a lodare. I' mi studierò dunque di raddirizzare la cosa, e dire anzi tutto quale sia l'Eros cui s'abbiano lodi a tributare, e poi dirne le lodi condegnamente ad un dio. Noi tutti sappiamo sicuramente che non si dà Afrodite senza Eros;

e dov'ella fosse una sola, uno solo sarebbe pur Eros; coladdove due quelle essendo, due, è pure necessità, siano gli Eros [36]. Non sono elleno due infatti queste dee? Maggiore l'una di tempo, non nata di madre, ma figlia d'Urano, a cui per ciò diam nome d'Urania. La più giovine poi nata è di Giove e di Dione e la soprannominiamo Pandemo. Di necessità quindi anco Eros ch'è compagno dell'una, noi soprannomineremo certamente pandemo, o vuoi dire vulgare, e l'altro uranio o celeste. Lodare si denno certamente tutti quanti gli dei; ma la parte che ha sortito ciascuno, egli è massimamente a studiarsi di significare. Chè così è d'ogni azione: in sè e per sè ogni azione non è nè bella nè brutta, come ad esempio ciò che ora facciamo, bere, cantare o conversare; in sè nessuna è bella di queste azioni, ma secondo 'l modo, onde si fa, bella riesce. Quello che onestamente e rettamente si faccia, riesce bello; quello che facciasi non rettamente, brutto. E così è pur dell'amore, nè quindi è bello ogni Eros; ma sol quello che ne inciti ad amar nobilmente. 181.

Capo IX.

L'Eros che è compagno dell'Afrodite pandemo, pandemo pur esso è veramente, ed opera secondo che il caso gli si offerisce; e desso han caro i più vili tra gli uomini. Costoro per primo si prendon d'amore ugualmente per donne e per garzoni; poi di quelli onde son presi d'amore, più amano i corpi che non le anime, cercando proprio per quanto da loro sta, le più scempie, e sol avendo di mira di soddisfare alle loro brame, senza guardar un momento, se onestamente o no; onde ad essi incontra d'operare affatto a casaccio, bene o male del pari. Ed in fatti l'amor loro da una dea procede di gran lunga più giovin dell'altra, e che, per la genesi sua, tiene della femmina insieme e del maschio. Coladdove quel della urania anzi tutto non procede da una dea che attenga a femmina, ma a maschio soltanto: [e quest'è l'amor de' garzoni;] poscia da più antica dea, d'ogni lascivia ignara; per il che al sesso maschile si volgono quanti del suo amore son presi, innamorati di quello che per natura è più forte e più della intelligenza partecipa. E in questo stesso amor de' fanciulli si potrebbe distinguere chi schiettamente da cotal amor sia infiammato. Chè

non già mettono l'amor loro ne' fanciulletti, ma sol quando incomincino a dar segni omai d' intelligenza; e questo momento è prossimo alla pubertà. Quindi e' son disposti, mi penso, queglino che incominciano da questo punto ad amare, a passarsi con essi loro la vita, e con lor dividendola, non già vogliono, prendendo l' inesperto garzone all'inganno, volgersi poscia altrove e beffarsi di lui. Sarebbe poi anco da stabilirsi per legge, non s'avesser da amare fanciulli, affinchè non si spendessero in cosa incerta moltissimi affanni; incerta essendo, quale de' fanciulli sarà per essere la riuscita, se prava o virtuosa sì per l'anima e sì pel corpo. Gli uomini onesti da per loro una tal legge spontaneamente s'impongono; ma ad essa bisognerebbe pur ridurre gli amatori volgari, come, per quanto si può, gli forziamo a non collocar l'amor loro nelle donne
182. nate in libero stato. Imperciocchè dessi sono che hanno fatto onta all'amore, avendo osato affermare talun di loro, sia turpe cosa trattar bene gli amanti; e questo dicono guardando ad essi e considerando il loro ingiusto e intempestivo contegno; laddove una ben ordinata e normale condotta non potrebbe a giusto biasimo soggiacere. Qual ella sia negli altri stati mai la legge su le cose d'amore, facile è di conoscere; chè in poche parole la si definisce: ma qui invece e a Lacedemone la è ben complicata. In Elide [37] in fatti e tra' Beoti e dovunque non sia abilità nel parlare, è per legge fermato questo solo semplicemente: che onesto è di gratificare a gli amanti; nè vecchio nè giovine la direbbe mai cosa turpe, al fine, cred' io, di non accrescersi le difficoltà per persuadere a parole i garzoni, non essendo abili nel parlare. Nell'Ionia all'incontro e presso molti altri popoli che a' barbari sottostanno, la si ritien cosa turpe, per ciò che tra' barbari, a cagione della mala signoria loro, si ha come turpe l'amore e la filosofia e gli esercizii del corpo: chè di fatto non conferisce, cred' io, a' dominatori, che nobili sensi si destino ne' loro soggetti, nè si stringano salde amicizie, nè associazioni, come suole sopra tutto crearne l'amore [38]. E con l'esperienza ciò ebber bene da intendere anco i tiranni di qui; chè l'amore d'Aristogitone e la salda amicizia d'Armodio [39] infransero appunto la

mala signoria. E così dove legge prescrisse, che s'avesse come turpe di far grazia a gli amanti, per la malvagità de' legislatori questo fu stabilito, e per la libidine di potere negl'imperanti, e d'altra parte per la vigliaccheria de' sudditi. Dove all'incontro si riguardò come puramente onesto, cotal modo di giudicarne fu effetto della infingardaggine dell'anima. Qui invece da noi ebber corso prescrizioni molto migliori in fatto d'amore, le quali, ho detto di già, non esser facili a intendersi.

Capo X.

Pensare in fatti che si afferma esser più onesto lo amare apertamente che di nascosto; e piuttosto i migliori e più generosi d'animo, ancorchè siano degli altri più brutti; e che l'amante d'ogni parte in mirabile modo incoraggiasi, nè già come tale che commette qualche cosa di disonesto; e che si giudica onesto chi s'elegga l'amore, e chi no, disonesto; ed oltre a ciò, che la legge non soltanto dà piena libertà di mettersi ad amare, ma eziandio lascia che all'amante il quale tenga il più strano contegno, se ne dia lode; laddove s'egli osasse per un altro qualunque intento tenerlo, e far volesse per altro fine che l'amicizia non sia, ciò ch'e' fa, n'avrebbe onta grandissima (10). Se di fatto un che volesse aver danari da un altro, ovvero conseguire una magistratura o qualche altra potestà, si mettesse a fare quello che gli amanti fanno per l'oggetto dell'amor loro, supplicazioni, scongiuri, e d'ogni maniera preghiere, e le preghiere afforzasse poi con giuramenti, e si mettesse in su la porta a giacere, e di sua volontà si sommettesse a un servaggio che servo nessuno non sosterrebbe, amici e nemici ne lo riterrebbono; gli uni di tanta adulazione e bassezza d'animo svergognandolo, gli altri al dover richiamandolo, di lui medesimo vergognando; all'amante invece far queste cose medesime torna a grazia e la legge gli consente di farle senz'onta, quasi farle fosse cosa bellissima. Questo poi è anco più grave che, secondo il volgo dice, ad esso solo quando giura è data venia da gli dei dello spergiuro; perchè dicono, non sia giuramento il giuramento d'amore: e così gli dei e gli uomini intiera libertà hanno lasciato all'amante, come porta appunto qui da noi la

183.

legge. E per questo rispetto potrebbe credersi che nella città nostra l'amare e 'l dare a gli amanti corrispondenza si abbia per cosa bellissima. Ma d'altra parte vedendo i genitori mettere al fianco degli amati i pedagoghi, perchè non li lascino confabular con gli amanti; e al pedagogo esser fatto comandamento di dire ingiurie a' coetanei e a gli amici, se vegga nascere qualche cosa di simile; nè d'altra parte impedirli i vecchi dal dire ingiurie, nè far loro rimprovero, perchè rettamente non parlino; a tutto ciò ponendo la mente si crederebbe al contrario che questo cotal amore qui si avesse per cosa turpissima. Ora ciò accade, cred'io, a questo modo. Non è senza fondamento quello che dal bel principio è stato detto, che l'amor per sè stesso non sia nè onesto nè turpe; ma, se onestamente fatto, onesto; e, se disonestamente, turpe. Si fa disonestamente, se con pravi intendimenti ad uom pravo si faccia grazia; onestamente, se ad onest'uomo e con oneste intenzioni. Pravo è quegli che sia volgare amatore, il quale è preso d'amore più pel corpo che non per l'anima; nè in fatti stabile amatore egli è, sendo che stabile e duratura cosa non ami. Perchè con lo sfiorire della bellezza corporea che amava, e' sen vola via, a' molti discorsi ed alle fatte promesse facendo vergogna. Ma chi ama la ottima indole dell'animo, costante si rimane per tutta quanta la vita, come quegli ch'è preso di qualche cosa di duraturo e di stabile. E questi la 184. nostra legge vuol bene e dirittamente mettere a prova, e ammetter gli uni nella sua grazia e ripudiare gli altri; e per ciò n'esorta a seguir gli uni e gli altri a fuggire, proponendo come una gara e facendo sperimento di che fatta amatori sia colui che ama, e di che fatta quegli ch'è amato. Così quindi, per questa cagione medesima, il restar di subito vinto si ritiene per cosa turpe, volendosi che passi qualche tempo, il quale sembra sia l'ottima prova di ben molte cose; appresso si ha per cosa turpissima cedere per danaro o in vista di politica potenza; vuoi che uno da' mali trattamenti se ne lasci imporre e non resista, o vuoi che abbagliato dalle faccende politiche moderazione non serbi; per ciò che nessuna di queste cose qui non pare sia nè sicura nè stabile; senza di

che nemmeno può darsi nobile amicizia. Una sola via pertanto resta nel nostro costume, ove l'amato voglia onestamente gratificarsi l'amante. Havvi tra noi una legge, secondo che per gli amanti è stabilita, che chiunque voglia spontaneo sottostare alla servitù del suo diletto, ciò non gli sia apposto nè ad adulazione nè ad onta; così dunque v'ha un'unica servitù spontanea non colpita d'infamia: e questa è quella che ha per oggetto virtù.

Capo XI.

Egli è in fatti tra noi stabilito che, dov'uno voglia sotto un altro servire, facendo giudizio pel mezzo suo di addivenire migliore, vuoi pel sapere o vuoi per un'altra qualunque parte della virtù, questa cotale servitù volontaria non s'abbia per disonesta, nè in conto di adulazione. Conviene pertanto queste due leggi metterle in pratica a un tempo: quella cioè che risguarda l'amor de' fanciulli e l'altra relativa alla filosofia e alle rimanenti virtù, se si voglia che all'amato riesca a bene di far grazia all'amante. Perchè quando l'amante e l'amato ne vengano al punto medesimo, osservando entrambi la legge, sì che l'uno al suo diletto che gli fa grazia, presti ogni ufficio conveniente a prestarsi, e l'altro da sua parte equamente ricambii chi lo fa sapiente e da bene, perchè, se l'uno è buono a condurre l'altro a prudenza e a virtù, pur egli è bisognoso per qualche lato, vuoi nella cultura o in altra specie di cognizioni erudite; allora sì che messe in pratica ambo le leggi ad un tempo, riesce ad onore all'amato di far grazia all'amante, ma solo in tal caso e non in altro qualunque mai. Ed in ciò anco rimaner ingannato non è vergogna, dove che in tutti gli altri casi torna a disdoro, che uno sia o no preso all'inganno. Se, per esempio, uno, avendo fatto grazia ad un ricco, perchè tale e pel fine delle ricchezze sue, si rimanga ingannato, nè le ricchezze n'abbia, essendosi scoperto povero l'amatore, avrà, ciò nullameno, commessa una turpitudine; perchè sembra, egli si mostri con ciò tale da prestar per denari qual si voglia servigio a chiunque; nè questo è onesto. Ma secondo la ragione medesima se uno avrà fatto grazia a tale che si credeva da bene, e per addivenire egli stesso migliore in grazia dello affetto di tale

185.

amante, e si rimarrà ingannato, discoprendosi poi ch' egli è un tristo che non possiede nemmeno un briciolo di virtù, l' inganno sarà pur sempre onesto; perch' egli avrà con ciò dato a vedere, che in grazia della virtù e per riuscire migliore sarebbe pronto a prestare ogni servigio ad ognuno, e questo è bellissimo; e così è sempre onesto di conceder favori all' amante in grazia della virtù. E questo è l' amore della dea urania, uranio egli stesso e degno di molta venerazione sì per gli stati e sì pe' privati, come quello che obbliga l' amante ad avere molta cura della virtù e per sè e pel suo diletto. Tutti gli altri sono gli amori dell' altra dea, la pandemo. Eccoti, o Fedro, tutto ciò che d' improvviso io so per te argomentare quanto all' amore ».

Ed avendo Pausania fatto pausa [41], chè così i maestri m' insegnano d' usare l' assimilazione, seguitò a dire Aristodemo, sarebbe stato ad Aristofane di parlare; ma vuoi per la ripienezza o per altra qualunque cagione averlo sorpreso il singhiozzo nè allora essere stato buon di parlare. E per ciò egli aver detto, essendoglisi sdraiato a lato Erissimaco il medico: o Erissimaco, qui bisogna che tu mi liberi dal singhiozzo o che tu parli in mia vece, fino a tanto che di singhiozzare non cessi. E a lui aver risposto Erissimaco: ebbene io farò l' una e l' altra di queste cose. Ch' io parlerò in vece tua e tu quand' abbia cessato di singhiozzare, a mia volta; nel mentre poi ch' io parli, se tu voglia per lungo tempo rattenere il fiato, ti cesserà il singhiozzo; se no, ti sgargarizza con acqua; che se ancora ti perdurasse, titillando con alcunchè le narici fa di starnutire, e quando tu l' abbia fatto una o due volte, anche 'l più ostinato singhiozzo ti cesserà [42].

E non farai dunque il tuo discorso? dimandò Aristofane. Or mi vi metto, l' altro rispose; e così si fece a dire Erissimaco.

Capo XII. « Necessariamente [43], disse, a me pare, che essendosi messo Pausania a trattare in bel modo di questo argomento e non l' avendo convenevolmente condotto a termine, sia mio primo

186. dovere studiarmi di por fine al discorso di lui. Ch' Eros sia duplice, parmi, sia stato eccellentemente distinto; se non che

e' non si trova soltanto nelle anime degli uomini a rispetto di coloro che belli siano, ma eziandio per molte altre cose anco altrove, e in ogni corpo vivente, e in ciò che la terra produce; e, per dirlo in una sola parola, in tutte cose esistenti, a me sembra di scorgerlo tale per la pratica della medicina, che è l'arte nostra; e grande e ammirabile sempre tutto aggiunge quest' iddio e tutte quante cose, umane e divine. Io mi farò dunque a dire incominciando dalla medicina, al fine di render onore all'arte nostra. La natura corporea pertanto questo duplice amor riconosce, perchè sanità e malattia del corpo, come tutti sanno benissimo, son tra loro diverse e dissimili: e ciò ch'è dissimile, appetisce ed ama il dissimile. Altro è quindi in corpo sano l'amore, ed altro in corpo ammalato. E com'appunto diceva un momento fa Pausania, che bello è far grazia a quelli tra gli uomini che son da bene, e turpe a' dissoluti; così pur anco ne' corpi, a quelle parti di cadaun corpo che son buone e sane, conviene e si deve far grazia, e a ciò si dà nome di medicina; alle altre invece le quali son male e ammalate saria vergogna, nè si deve loro far grazia da chi voglia passare per tale che s' intenda dell'arte. La medicina in fatti, per dirlo proprio in una parola sola, è la scienza di quello che il corpo ama, sì per riempirsi e sì per vuotarsi; e chi distingua il bello e il brutto in questi amori del corpo, queglì nella medicina è più innanzi; e chi ugualmente li faccia l' un con l'altro scambiare, sì che invece d' un amore un altro ne abbia, e dove non ve ne sia alcuno, e debba pur esservi, sappia infondervelo, e se vi sia, nè debba esservi, cacciarlo via, anche questi è buon maestro. Bisogna in fatti saper fare in guisa che ciò che è più contrario, divenga amico nel corpo, e anzi che contrastarsi, si stringa in amicizia: sono al certo nimicissimi e contrari affatto tra loro il freddo e il caldo, l'amaro e il dolce, il secco e l'umido e tutte altre cose cotali; ma perchè tra esse seppe infondere amore ed accordo quel nostro primo padre Asclepio, come i poeti dicono ed io credo, e' fondò l'arte nostra. La medicina pertanto, com' io dico, è tutta governata da questo dio; ed ugualmente la ginnastica e l'agricultura. Per la

187\. musica poi è ugualmente manifesto ad ognuno, per poco che v'applichi la mente, che è pure la cosa medesima; come forse vuol dire Eraclito, benchè le sue parole chiaramente nol dicano. Egli ha detto così: l'uno essendo da sè stesso diverso, è con sè stesso d'accordo, come s'ha l'armonia dell'arco e della lira [41]. Egli è veramente strano di dire che l'armonia nell'esser in tra sè diverso consista od anco che da' diversi proceda; ma forse e' voleva significare che da ciò che è primamente diverso, per esempio l'acuto ed il basso, mettendosi poscia in forza dell'arte musicale d'accordo, l'armonia procede; mentre egli è ben certo che dall'acuto e dal basso in contrasto tra loro non verrebbe mai l'armonia. Chè l'armonia è concento e 'l concento è in certo modo concordia. La concordia poi tra elementi discrepanti, finchè son discrepanti, è impossibile; nè può armonizzare ciò che sia discrepante e discorde, come appunto il ritmo musicale da' tempi celere e grave, che da prima son tra loro in contrasto, messi che son d'accordo procede. Tra tutti questi contrari l'accordo, nell'un caso la medicina, nell'altro lo pone la musica, infondendovi l'amore e la concordia tra loro. E così la musica è la cognizione degli amori relativi all'armonia ed al ritmo. E nella composizione medesima dell'armonia e del ritmo non è affatto difficile riconoscerne quali siano gli amori, nè ivi si dà duplice amore: ma quando dinanzi a gli altri uomini sia da usare praticamente del ritmo e dell'armonia, o inventando, ciò che chiamano la creazione musicale, ovvero eseguendo a dovere i canti e le misure stabilite da altri, che è ciò che chiamano la cultura musicale, allora viene la difficoltà ed è mestieri d'abile artista. Quindi torna lo stesso discorso: che con gli uomini ben costumati, e perchè ben costumati addivengano quelli che non sian tali, bisogna far loro grazia e dell'amor loro far gelosa custodia, e quest'è il bell'amore e celeste, l'Eros della musa Urania; questo invece di Polimnia [42] è 'l vulgare, che mestieri è d'offerir con cautela cui s'offerisca, per goderne il diletto, senza lasciarsi andare a veruna incontinenza; com'appunto il grand'affare per l'arte nostra è di sapere usare moderatamente de' piaceri che dà l'arte culinaria, sì che

senza perder della salute se n'abbia diletto. E così nella musica e nella medicina e in tutte le altre pratiche umane e divine, per quanto si può, è da tener cura dell'uno e dell'altro amore; perocchè in tutte si ritrovano entrambi.

188. Capo XIII.

La costituzione pur anco delle stagioni dell'anno è piena d'ambedue questi amori; e quando si trovino tra di loro in contemperato amore gli elementi onde parlava testè, il caldo e il freddo, l'umido e il secco, e conseguano giusta armonia e mistura, abbondanza apportano e sanità a gli uomini, a gli animali e alle piante, nè si dà male veruno. Ma quando, per lascivia strapotente, Eros domini le stagioni dell'anno, guasta e manda a male di molte cose. Chè di cotal fatta stagioni soglion provenire le pestilenze e ad esse compagne malattie molte, sì de' bestiami e sì de' vegetali; le brine in fatti e la gragnuola e la ruggine de' grani vengono dal soverchiare e dal disordinare di questa specie di amori, la cui cognizione, versando intorno a' movimenti degli astri e alle vicende dell'anno ha nome d'astronomia. I sacrifici inoltre d'ogni maniera e tutte le pratiche cui presiede l'arte del vaticinare (e per le quali si manifesta il commercio degli uomini e degli dei tra di loro), non attengono ad altro, se non alla buona e sana conservazione dell'Eros. Chè ogni specie d'empietà suol invaderne, dov'uno al moderato Eros non conceda favore, nè l'abbia in amore ed in venerazione in ogni suo atto; ma lo conceda all'altro vuoi a rispetto de' parenti suoi vivi o morti ovver de gli dei. E l'ufficio che alla divinazione è mandato, quello si è appunto di ciò osservare e curare; il perchè la divinazione è da sua parte effettrice dell'amicizia tra gli uomini e gli dei, come quella che degli amori degli uomini s'intende secondo che mirano a ciò che è santo, o a ciò che è empio.

Tanta e così grande, anzi ogni suprema potenza ha, per dirlo generalmente, ogni Eros; se non che uno si dispiega nel bene con prudenza e giustizia, sì tra noi e sì tra gli dei; e questi ha ben maggiore potenza e ogni maggior felicità ne procaccia, perchè ci concilia in tra di noi nella vita, e ci fa esser amici anco con gli dei che di noi sono al di sopra. Forse che anch'io nel dir le lodi d'Eros molte cose ho intra-

lasciato, ma non però deliberatamente; e s' io ho intralasciato alcunchè, o Aristofane, sta ora a te di supplire; se poi mai altramente tu avessi in animo di celebrar le lodi del dio, e tu a tua posta le celebra, chè omai t'è cessato il singhiozzo ».

189. E a lui allora narrò rispondesse Aristofane a questo modo: da vero che m' è cessato; non prima però che allo starnuto abbia ricorso, tanto che mi desta meraviglia come la buona struttura del corpo abbia bisogno di far ricorso a cotal maniera di rumori e di titillamenti della specie dello starnuto. Che di fatto egli è cessato subito, come allo starnuto ho ricorso [46].

Ed Erissimaco di rincontro: o 'l mio da bene Aristofane, guarda che fai: tu ti metti a rider di me, e così mi forzi a star in guardia pel tuo discorso, se non ti scappasse mai qualche cosa di ridicolo, mentre potresti parlare in tutta pace. E ridendo replicava Aristofane: tu ha' ben ragione, o Erissimaco, e sia per non detto. Ma non mi star in guardia, ch' io temo, in ciò che sto per dire, non dia fuori qualche cosa da ridere, e questo andrebbe bene e sarebbe anche proprio della nostra musa, ma non così dir cose ridicole.

E l'altro: bravò Aristofane, tratto il dardo ti pensi scapparla: ricordatene ben tuttavia e parla come se tu n'abbia da dar conto; che allora forse, se mi parrà, ti lascerò in pace.

Capo XIV. « Veramente, o Erissimaco, si fece allora a dire Aristofane, in altro modo io m'ho divisato parlare da quello che tu e Pausania avete tenuto [47]. Parmi in fatti che gli uomini non abbiano in verun modo riconosciuta la potenza d'amore; che se riconosciuta l'avessero, gli avrebbono grandissimi templi inalzato ed altari, e gli farebbono splendidissimi sacrifizi; laddove non si fa nulla di ciò al presente, sebbene la sarebbe questa convenientissima cosa. Ch'egli è tra tutti gli dei colui che più gli uomini ama, essendo 'l più soccorrevole a gli uomini e 'l medico loro; e sanati che sian da lui, massima felicità sarebbe per venirne al genere umano. Io dunque mi studierò d' insegnarvi la potenza sua e voi poi ne addiverrete a gli altri alla vostra volta maestri. Ed anzi tutto convien che impariate, quale sia la umana natura; e quali i patimenti per

i quali è passata. Chè già prima la natura nostra non era qual ella è ora, ma bene dalla presente diversa. Da prima tre furono le specie degli uomini, non come al presente due, la maschile e la femminile; ma ve ne aveva anche una terza comune o che tenea d'ambedue, e della quale oggi rimane il nome, sebbene essa sia affatto scomparsa. V'era allora quell'altra specie che aveva nome d'androgina, la quale tenea per la forma e pel nome d'ambedue le altre, del maschio cioè e della femmina; ed ora questa specie non v'ha più, e soltanto ne rimane il nome che ha ingiurioso suono. Inoltre tutta quanta la figura dell'uomo era rotonda, essendo insieme e circolarmente attaccati i fianchi e 'l dorso; avea quattro mani e pari di numero alle mani le gambe, e sovra un collo d'ogni parte rotondo, due faccie uguali perfettamente; alle due faccie contrapposte tra loro soverchiava un sol cranio; ma quattro eran le orecchie, e le vergogne a doppio, e così poi tutto 'l resto, com'uno può da sè conghietturar facilmente. Dritti com'ora, movevansi per qualunque parte volessero; e quando quegli uomini là si mettevano a correre proprio con gran prestezza, come fanno oggi i giocolatori, che a piè levati e piegato tutto il corpo a modo di ruota van rotolando intorno (48), su le loro otto membra appoggiandosi via correvan essi pure rotando. Queste tre specie poi per ciò si trovavano tali, che l'una, la maschile, riportava al sole la sua origine prima; alla terra la femminile, e quella che teneva d'ambedue le altre, alla luna, la quale eziandio tiene e della terra e del sole (49). Rotonda pertanto la lor figura e circolare era il lor movimento per assomigliare a' lor primi parenti. Ma per la forza e la gagliardia eran terribili ed albergavano animo alto fino a prendersela con gli dei, e ciò che Omero narra d'Efialte e di Oto, è detto di essi, che cioè tentassero dar la scalata al cielo, meditando male a gli dei (50).

190.

Giove allora e gli altri dei fecer consulta di quello fosse da fare, e si rimaser dubbiosi: chè nè era 'l caso di distruggerli, e, come avevan fatto de' giganti, fulminandoli farne sparire la razza, perchè i loro culti così e i templi inalzati loro da gli uomini, sarebber venuti a mancare; nè era d'altra parte (51) da lasciarli insolentire. Pur finalmente Giove, pensatovi sopra,

Capo XV.

si fece a dire: parmi, diss'egli, d'aver lo spediente trovato, pel quale pur continuando gli uomini a esistere, deporranno, fatti più debili, la loro protervia. Ch' io, seguitò dicendo, li partirò in due cadauno, e mentre saranno così più debili, saranno anco per noi più utili, addivenendo per numero il doppio: cammineranno dritti in su due piè; e se parrà che ancora vogliano insolentire e non tenersi tranquilli, i' li partirò ancora in due un'altra volta, disse, sì che abbiano, come danzatori su gli otri, da andare con un sol piè. E ciò detto, e' divise gli uomini in due, come fanno que' che mettono un sorbo, o come coloro che con un capello spaccan le uova [82]; e a mano a mano che li spaccava, comandò ad Apolline, che a cadauno rivolgesse la faccia e la metà del collo dalla parte del taglio, affinchè, vedendoselo sempre dinanzi, fosse l' uom più modesto; e poi gl' ingiunse di risanare il resto. Egli allora volse dall'altra parte la faccia, e contraendo insieme tutta la pelle su quel punto che noi chiamiamo il ventre, al modo che si stringono le borse, e delle labbra fatta una boccuccia, la legò nel bel mezzo del ventre, che è ciò che chiamasi l'umbellico.
191. Poscia tutte le grinze che ben molte eran rimaste qua e là, ripianò e conformò qual è, il petto, adoperando un certo arnese, simile affatto a quello, onde fan uso i calzolai per ispianare su la forma il cuoio. Lasciò tuttavia alcune poche grinze d' intorno al ventre e all' umbellico, perchè fosser ricordo del castigo patito. Come dunque la natura umana si trovò spaccata in due, desiderando la sua propria metà ciascuno, a quella si congiungeva, e gettandosi le braccia attorno e avviticchiati l'uno all'altro, pel gran desio d'essere insieme, si morivan d'inedia e di noia pel non voler far nulla l'uno senza dell'altro. E se delle due metà l' una moriva sopravvivendo l'altra, la superstite n'andava subito cercando un' altra e s'attaccava a quella, vuoi che trovasse la metà d' una femmina, o ciò che oggi chiamiamo una femmina, ovvero quella d' un maschio: e così si disperdeva la specie. Onde mosso Giove a pietà, trovò un nuovo spediente, e trasportò i loro genitali sul dinanzi, per ciò che sin allora li avevano avuti per di fuori, sì che non generavano nè fecondavano l' uno l'altro, ma, come le cicale,

per terra [53]. Li trasportò dunque sul davanti e così fece si fecondassero l'una dall'altro, la femmina dal maschio, con questo intendimento, che se nel coito si congiungesse il maschio alla femmina generassero e la specie si perpetuasse; se all'incontro maschio a maschio si congiungesse, venisse loro di tale congiungimento la sazietà, e cessandone tornassero a' lor lavori e si prendessero della vita pensiero. Da cotanto tempo egli è dunque innato nell'uomo l'amore scambievole, quasi ristoratore della primitiva natura, come quegli che mira a fare di due un solo individuo, e a sanare così la umana natura.

Capo XVI.

Cadauno pertanto di noi è una metà d'uomo, spaccata allo stesso modo della sogliola [54], d'uno in due; e per ciò ciascuno dell'altra sua metà va in cerca. Così quanti sono rimasuglio di quegli uomini che avevano il sesso comune, ciò che dicevasi androgino, son per natura donnaioli e 'l massimo numero degli adulteri vengono di questa specie, e così pure tutte le donne dedite all'uomo ed adultere da questa medesima specie provengono. Quelle invece tra le donne, che sono lo spaccato di donna, non volgono mai la mente a gli uomini, ma piuttosto sono inclinate verso le donne, e di queste stesse nascon le tribadi [55]. Gli uomini poi che sono lo spaccato d'un uomo van dietro a gli uomini e insino a che son giovinetti, essendo frammenti di maschio, amano i maschi e si godono di giacere con essi e di congiungersi a' maschi, mentre sono tra tutti i giovinetti e i ragazzi i migliori, essendo i più animosi per loro natura. Taluno li accusa d'impudenza, ma e' s'inganna a partito; chè eglino non si comportano già di questa maniera per loro impudenza, ma per la fortezza e l'ardire e l'altezza degli animi loro, ond'eglino amano il loro simile. E questa n'è la gran prova: che soli questi uomini qui finiscono per riuscire nelle faccende politiche. Come poi siano uomini fatti, son tutti amore per i ragazzi, e del matrimonio e del procreare figliuoli per loro natura non si danno verun pensiero, sì dalla legge vi si trovano astretti. Ma per essi basterebbe di vivere celibi in tra di loro. Tale si è appunto il pederasta vero e 'l diligente amatore che di continuo

192.

del suo congiunto va in cerca. E quando nella sua propria metà s'addia il pederasta od un altro chiunque, allora si stringono nella più meravigliosa amicizia e dimestichezza e in tanto amore da non volere, per dire intiera la verità, star separati tra loro nemmeno un momento. E così passando tra loro la vita, son poi in condizione cotale da non saper dire che vogliano con questo loro essere sempre insieme. Non si parrebbe in fatti che sia il congiungimento venereo pel quale l'uno si gode d'essere in compagnia dell'altro con sì gran desio e diletto; ma egli è manifesto, che ben altro è quello che vuole l'anima di cadauno de' due, cui non è buona di significare apertamente; ma ella divina ciò che brama e sotto un certo velame pure lo dice. E se, mentre si giacciono insieme, si facesse loro dinanzi co' suoi arnesi Efesto e dicesse loro: che è dunque ciò che bramate, o uomini, in questo vostro star sempre insieme tra voi? E non sapendo eglino che si dire, li interrogasse ancora di nuovo: forse che questo bramate d'essere uniti, quanto più strettamente da non separarvi mai nè giorno nè notte? che se questo sia il desiderio vostro io voglio bene fondervi e comporvi in un solo in guisa da divenire di due che siete uno solo, e insino a che vi duri la vita, come foste un solo, viverla sempre congiuntamente e in comune, e come la morte v'incolga, anco nell'Ade in luogo di due siate un sol morto? Vedete se questo sia il desiderio vostro e se vi basti di soddisfarlo. A cotali parole sappiam bene che nessuno direbbe di no, nè mostrerebbe di esser d'altro voglioso; ma anzi e' si crederebbe d'intendere quello che già da un pezzo era in cima a' suoi desiderii, essere col suo diletto commisto e confuso, da addivenire di due ch'erano, un solo. E la cagione n'è questa: che quella era la nostra primitiva natura e che noi già intieri eravamo; onde a questa brama e a questo nostro andar in caccia dello intiero si dà nome d'amore. E già prima, com'io affermo, noi eravamo un sol intiero: ma per la nostra tracotanza or ci troviamo divisi e dispersi dal dio come gli Arcadi da' Lacedemoni [86]. Ond'è anco a temere, che se con gli dei non serbiamo moderazione, non siamo un'altra volta ancora spaccati e non abbiamo da andare

193.

attorno quali sono quelle figure che si veggono in rilievo su le colonne che hanno spaccato a mezzo il naso e sono come tessere spaccate per mezzo. Per il che è da fare esortazione ad ogni uomo che serbi pietà verso gli dei, per isfuggire a tal pena e conseguire i beni a' quali Eros ci è condottiero e duca. A lui niuno s'opponga; gli si oppone, chi è in odio a gli dei. Laddove addivenendo suoi devoti e del dio procurandoci la benevolenza, potremo trovare e imbatterci in questo mondo negli amori che propriamente appartengono a noi, ciò che sol a pochi incontra. Nè venga fuori Erissimaco, a dare il giambo alle mie parole, sospettando ch' io accenni a Pausania e Agatone: forse ch' eglino sono di questo numero pur ambedue essendo di natura virile; ma io parlo per tutti, uomini e donne, affermando, che così la nostra specie sarebbe a pieno felice, se all'armonia soddisfacessimo e cadauno ritrovasse il suo proprio amore per ritornare all'antica natura. Che se poi questo è 'l massimo bene, di necessità lo stato che ad esso più s'avvicina, dev'essere lo stato di tutti migliore; e questo consiste nell'imbattersi in tali garzoni che sieno secondo la nostra propria indole naturati. Del che se celebriamo con inni causa prima un iddio, bene a ragione inneggeremo ad Eros che di presente grandissima utilità ne arreca, accostandoci a ciò che è nostro proprio e pel seguito grandissime speranze ci porge; chè dove noi serbiamo pietà ver gli dei, ricondottici alla primitiva natura nostra e guaritici, e' ci renderà beati e contenti.

Questo è, o Erissimaco, il discorso mio in proposito d'Eros, ben diverso invero dal tuo. Come poi te n' ho pregato di già, nol mettere in burla, affinchè possiam dare tutta l'attenzione nostra a quello che cadauno sarà per dire, anzi meglio a cadauno de' due che rimangono, Agatone e Socrate ».

Capo XVII.

Ed io ti ubbidirò, seguitò dicendo, gli rispose Erissimaco, perchè 'l tuo discorso m'è proprio andato a genio; e s' io non sapessi, che Socrate ed Agatone nelle cose d'amore sono maestri, temerei grandemente, non sapessero che si dire dopo le tante e tanto varie cose che sono state discorse. Ma nel caso presente i' mi rinfranco.

E allora Socrate aver soggiunto: tu ha' fatto di già buona prova, o Erissimaco; ma se fossi al posto ov' io sono, o peggio dov' io sarò dopo che abbia parlato Agatone, sentiresti il più gran timore e ti troveresti in un terribile cimento, com'io mi vi trovo.

194.

Tu mi vuoi metter paura, o Socrate, disse allora Agatone, a segno ch' io m'abbia a smarrire, immaginandomi che 'l teatro (57) sia nella più grande espettazione di quello ch' io son per dire.

Per far ciò, Agatone mio, risposegli Socrate, i' dovrei essermi dimenticato d'averti veduto con coraggio ed animo invitto salir sul proscenio (58) insieme cogli attori, e figger lo sguardo nell'affollato teatro, e metterti su a dire le tue proprie composizioni senza sturbarti un solo momento; nè dopo ciò potrei credere ti pigli pensiero di sì pochi ascoltatori.

E che, o Socrate, riprese a dire Agatone, mi credi forse pel teatro sì pazzo, da non conoscere che a chi abbia fiore di senno, pochi saggi han da fare ben più paura che non molti stolti?

Affè, rispose Socrate, ch' i' non farei bene, o Agatone, pensando scortesemente di te. Ch'io mi so certamente, che dove tu ti trovassi dinanzi a tali che reputassi saggi, ti prenderesti d'essi maggior suggezione che non della moltitudine. Ma noi non siamo di tali; per ciò che v'eravamo presenti pur noi ed eravamo di quella folla. Se poi t' imbattessi in altri sapienti, forse che ti prenderebbe vergogna, ove credessi di fare qualche brutta cosa: che ne dici?

Tu di' il vero, rispose.

E della moltitudine non ti prenderebbe vergogna, se tu sapessi di fare una brutta cosa?

Ma a questo punto, narrò, che Fedro interrompendo si fece a dire: Agatone mio dolce, se tu rispondi a Socrate, a lui non importerà più un bel nulla di quello che abbiamo stabilito di fare, pur che abbia con chi disputare e massimamente se 'l disputatore sia bello. Io in verità ho un gran gusto a sentir Socrate disputare, ma bisogna bene, mi prenda pensiero dell'encomio d'Eros, perchè da cadauno di noi sia fatta la parte sua. E per ciò, dopo che ciascuno di voi abbia pagato

il suo tributo di lodi al dio, allora si dia pure a disputare [59]. Tu di' ottimamente, o Fedro, ripigliò Agatone, e nulla più mi vieta di pronunziare il mio discorso. Con Socrate anco in appresso avrò più volte agio di disputare.

Capo XVIII. Ma [60] io voglio dire anzi tutto, come a me si convenga parlare, e poscia tenere anch' io il mio discorso. Perciocchè parmi che tutti quanti hanno innanzi parlato, non abbian già fatto l'elogio del dio, ma sì abbiano felicitato gli uomini de' molti beni, onde il dio è ad essi cagione; ma qual egli si sia che di tali beni è dispensatore, nessuno l' ha detto. Una 195. sola però è la vera maniera di dir le lodi di chi che sia: qual'egli sia e di quali beni sia primo autore colui al quale l'elogio riportisi. E così è giusto che pur noi diciamo le lodi d'Eros, prima dicendo di lui qual egli è, e poi de' doni suoi. Or io dico che de' beati dei Eros, se è lecito dirlo e senza peccato, è 'l più beato, essendo di tutti il più bello e l'ottimo [61]. Egli è 'l più bello sendo qual egli è: c'anzi tutto è 'l più giovine degli dei, o Fedro; e ne dà egli medesimo bella prova, perchè a tutta possa sfugge a vecchiezza fuggendo [62]. La quale più presto al certo che non bisogni ci è alle spalle; laddove Eros l' ha per natura in odio, nè lascia mai gli si accosti. Di poi egli s'aggira sempre tra' giovani ed è sempre con essi; chè ben torna l'antico dettato, ogni simile accosta il suo simile [63]. In molte altre cose trovandomi d'accordo con Fedro, questo però non gli ammetto, ch'Eros sia più antico di Crono e di Giapeto; anzi affermo ch'egli è 'l più giovine degli dei e giovinetto sempre; e quelle antiche cose ch'Esiodo e Parmenide [64] narrano degli dei, essere state effetto d'Ananche e non d'Eros, se pure eglino dicano il vero. Chè non già mutilazioni, nè incatenamenti si sarebbon dati tra loro, nè altre molte violenze, se tra loro si fosse trovato Eros: ma sempre avrebbe regnato in mezzo ad essi amistà e pace, com'ora da che Eros impera sopra gli dei. Giovin'è dunque ed oltre all'esser giovine è tenerello; e d'un poeta qual si fu Omero sarebbe mestieri, per dimostrare com'egli è tenerello. Omero dice d'Ate ch'ella è dea e ben dilicata, e certo leggieri molto i suoi piè dove dice di essa:

« Lieve ed alta dal suolo ella sul capo
De' mortali cammina e lo perturba [65]; »

onde con bell'argomento a me pare la leggerezza sua s'addimostri, per ciò ch'ella non va sul duro, ma soltanto sul molle. E dell'istesso argomento ci varremo noi pure per Eros a dimostrare ch'egli è tenerello. Ch'e' non cammina per terra, nè su le teste degli uomini, le quali affatto molli non sono, ma e' s'aggira e fissa sua stanza là dove più teneri sono gli esseri. Nel cuore in fatti e nell'anima degli dei e degli uomini egli stabilisce sua sede; nè già, senza scelta veruna, nelle anime tutte; ma quando s'abbatta in tale che sia d'indole dura, e' fugge via; e se in altra che abbia della tenerezza, ivi stanzia. Ora toccando egli sempre co' piè e con ogni altra sua parte nelle parti che di tutte sono le più dilicate, necessità è 196. che sia tenerissimo. Giovanissimo è dunque e tenerissimo, ed oltre a ciò di forma è sottile; ch'e' non potria essere circumfuso per ogni parte, nè in ogni anima occultamente penetrare od uscirne, s'e' fosse solido [66]. Della sua forma ben misurata e sottile la gran prova è nella sua leggiadria, che a gran distanza da tutti Eros possiede per comune consentimento. Chè tra 'l brutto ed Eros è sempre guerra. De' be' colori del dio c'è indizio il suo dimorare tra' fiori; e dove fiori non sieno, o in ciò che di già sia sfiorito, vuoi corpo, vuoi anima, vuoi altro che sia, non alberga Eros, ma dove sian fiori ed olezzo, ivi siede ed alberga [67].

Capo XIX. Quanto alla bellezza del dio già questo basta e molto più sarebbe da dirne; ma omai è da tenere discorso delle virtù di Eros [68]. La massima lode ella è ch'Eros a verun iddio non fa ingiuria, nè la soffre da dio veruno; nè tampoco ad uomo la fa, nè da uomo la soffre. Ch'egli non è a violenza soggetto, perchè la violenza nol tocca, nè mai con violenza opera oprando. Chè volontario ognun ad Eros presta [69] ogni suo ufficio; e ciò che l'uno volontario consente da sè, le leggi dello stato reine [70] dicon ch'è giusto. Oltre alla giustizia egli ha la massima temperanza. S'ammette in fatti che la temperanza stia nell'aver imperio sovra i piaceri e su le concupiscenze; nè piacere veruno è da preferire all'amore. E se gli

altri piaceri sono minori, vuol dir ch'Eros li vince; e poichè vince, in vincendo voluttà e concupiscenze, di gran lunga Eros soprastà nella temperanza. Che anzi per la fortezza nemmeno Ares sta a fronte di Eros. Non Ares di fatti possiede Eros, ma Eros Ares, per Afrodite ad esempio, come si narra. E chi possiede, è da più di chi è posseduto; quindi chi è da più di chi tra gli altri è tenuto più forte, sarà sovra tutti fortissimo. E così è detto della giustizia, della temperanza e della fortezza del dio; della sapienza sua resta ora da dire: chè, quant'è possibile, bisogna studiarsi di non lasciar nulla indietro. Cominceremo pertanto dal dire, affinchè noi pure all'arte nostra rendiamo onore, come alla sua ha fatto Erissimaco, che 'l dio è poeta e sapiente a segno da render poeta anco altri [71]. Chè ognuno poeta addiviene, se eziandio per lo innanzi sia stato alieno dalle muse, non appena Eros lo tocchi. Del quale argomento conviene io usi per dire che Eros, in una sola parola, è buon poeta in ogni genere musicale; chè uno, il quale una data virtù non possegga, nè per sè sappia, non la trasmetterebbe in altri, nè altrui si farebbe maestro. Ed anzi chi negherebbe mai, la non sia tutta sapienza 197. di Eros quella che risguarda la generazione degli animali, come nascano e si perpetuino le specie tutte degli animali? E quanto all'esercizio delle arti non sappiam noi che cui sia stato quest'iddio maestro, famoso e illustre riesce, e cui Eros non abbia spirato da presso, oscuro? Dell'arte del saettare, della medicina e della mantica fu veramente Apolline l'inventore, ma avendo la brama ardente e l'amore per guide, ond'egli potrebbe dirsi il discepolo d'Eros; e della musica le Muse; dell'arte fabrile Efesto; e Atena di quella del tessere e di quella poi del reggimento degli dei e degli uomini Giove. E così la vita pur anco degli dei s'acconciò, quando tra mezzo ad essi si mise l'amore, cioè a dir la bellezza, perch'Eros non alberga in ciò che sia deforme. Laddove per lo innanzi, come dissi già da principio, molte e gravi contese insursero tra gli dei, secondo si dice, sotto lo imperio d'Ananche. Ma come quest'iddio ebb'avuto nascimento, dall'amore del bello ogni bene provenne a gli uomini ed a gli dei. Quindi a me, o Fedro,

sembra anzi tutto che Eros sia in sè bellissimo ed ottimo; e appresso a ciò, ch' e' sia cagione a gli altri di questi beni medesimi. E qui mi frulla pel capo di dir in versi ch' egli è che dà

« La pace all' uomo e la bonaccia al mare;
Per esso 'l vento come fa si tace,
E sparge 'l sonno nelle veglie amare [72] ».

Egli dal viver separati ci toglie e ne dà la socievole dimestichezza, instituendo ogni maniera di convegni e di ritrovi tra noi, nelle feste, nelle danze, ne' sacrifici solenni facendosi nostra guida. Inspira la mansuetudine, la ruvidità feroce ne fa dispogliare; la benevoglienza ci dona, la malevolenza ci toglie; propizio a' buoni, ai dotti ammirando, caro a gli dei; desiderabile a chi nol possiede ed a chi lo possegga, a conservarsi prezioso; della giocondità, de' delicati piaceri, delle delizie, delle grazie, del desiderio e della brama egli è 'l padre; diligente co' buoni, co' malvagi negligente; ne' travagli, ne' timori, ne' desiderii, nel parlar [73] nostro timoniere, propugnator nostro, e aiutatore e salvatore ottimo; di tutti quanti e dei ed uomini ornamento e decoro, duca bellissimo ed ottimo, cui ha da seguitare ogn' uomo inneggiandogli, ovvero al bel concento partecipando col quale egli del continuo molce l'animo degli dei e degli uomini.

Questo, soggiunse, è, o Fedro, il discorso mio che al dio sia consacrato, composto com' è in parte di scherzi e in parte di serii propositi, com' io ho saputo pel meglio ».

Capo XX. 198.

Com'Agatone ebbe finito, narrò Aristodemo che applaudirono tutti gli astanti: tanto convenevolmente aveva il giovin parlato e per sè e per il dio. Poscia Socrate voltosi ad Erissimaco dissegli: ti par egli, o figliuolo d'Acumeno, ch' io avessi concepito vano timore [74], o non piuttosto ch' io abbia detto una vera profezia, affermando che com'Agatone avrebbe mirabilmente parlato, io non mi saprei più che mi fare?

Quanto all' una cosa, disse Erissimaco, parmi tu abbia da profeta parlato, che, cioè, Agatone avrebbe fatto un bel discorso, ma quanto al non saper tu che ti fare, credo che no.

E come, o beato, riprese Socrate, non avrei a peritarmi ed

io e chiunque altri si fosse, per parlare dopo uno che ha fatto sì bello e sì vario discorso? E se tutto è stato da ammirare, chi non è rimasto colpito in udire sul fine tanta bellezza di parole e di locuzioni? in verità che io, considerando come non sarei buono, nemmeno alle mille miglia da lui, di dire nulla di così bello, per la vergogna sarei fuggito via a tutta corsa, se ne avea modo. Il discorso di lui m'ha fatto risovvenire di Gorgia, come proprio fosse per intravvenirmi il caso che è presso Omero [75]: io paventava che Agatone, in finendo, non mi gettasse addosso la testa di Gorgia, il terribile oratore, con le sue parole, già s'intende, contro 'l discorso mio; e così non mi facesse restare muto e petrificato. E allora i' mi son ben accorto quanto sia stato ridicolo quando v'ho promesso di dir per mia parte le lodi di Eros ed ho affermato d'esser ben forte nelle cose d'amore; mentre i' non sapeva un bel nulla come s'abbia da lodar che che sia. Io pertanto per la dappocaggine mia m'era creduto, si dovesse dir sempre il vero, qualunque fosse la cosa presa a encomiare, e che in ciò avesse il discorso a consistere [76], e poi trasceglien-done il bello, questo, come 'l meglio conveniente, s'avesse da esporre. E già io era montato in gran superbia di saper parlar bene, quasi la vera via conoscessi ch'è da seguire nel lodar che che sia. Ma ora, come si pare, non istà già in questo il fare qualsivoglia laudazione a dovere; ma anzi in ciò che alla cosa lodata s'attribuiscano quanto più alte e più splendide virtù, vuoi che realmente le si appartengano o no: ma s'anco sien false, non monta. Prescritto è in fatti che cadauno di noi faccia le viste di dir le lodi di Eros, e non già come n'abbia da fare l'encomio. E per ciò stesso, cred'io, buttando fuori ogni specie di discorsi, vo' li riportate ad Eros, e cotale lo dite e di cotante cose lo fate autore, ch'e' finisca per apparire bellissimo ed ottimo certamente a chi non abbialo in conoscenza; non però certamente a coloro che lo conoscono. 199. E questa è veramente la laudazione che bene sta ed è magnifica. Ma io proprio non mi sapeva un bel nulla del modo che s'ha da tenere nel dir le altrui lodi, e nol conoscendo, pur v'ho promesso che anch'io nella laudazione avrei fatto la

parte mia. Ma le labbra han promesso e non già 'l cuore [77]. Dunque addio. Ch' io non dico omai più la mia laudazione a questo modo, chè non sarei da ciò. No da vero; ma, se piacciavi, i' mi propongo di dirvi la verità a modo mio e non a quello de' discorsi vostri per non destare le risa. Ve' tu, o Fedro, se ti stia bene un discorso di questa fatta, e udire la pura verità intorno ad Eros, ma con parole e dizioni quali si verranno a caso.

E allora Fedro e gli altri, narrò, ch' esortaronlo a parlare come a lui meglio piacesse.

Se non che, soggiunse ancora, permettimi, o Fedro, ch' io faccia alcune poche dimande ad Agatone, perchè, messici poi una volta d' accordo, io parli.

Ebbene, rispose Fedro, tel consento, interroga pure. E appresso narrò, che di qui Socrate incominciasse.

Capo XXI. « Ben veramente, o Agatone diletto, parmi tu abbia il tuo discorso ordinato, dicendo come prima s' avesse da dimostrare, qual egli è Eros, e poi quali le opere sue. Questo tuo cominciamento io lodo appieno. Or bene, poichè appresso tu se' venuto egregiamente e splendidamente ragionando qual egli è Eros, dimmi un po' questo: forse ch' egli è tale, che Eros sia amor di qualcuno, ovver di nessuno? [78] i' non dimando già, se sia l' amor d' una madre o d' un padre, chè questa sarebbe pur la ridicola dimanda, se Eros sia l' amor della madre o del padre, ma i' voglio dire come se del padre istesso i' ti facessi dimanda: forse che 'l padre è padre d' un qualcheduno o no? tu al certo, se volessi rispondermi a dovere, mi risponderesti, che 'l padre è padre o d' un figlio o d' una figlia: no?

Certamente, rispose Agatone.

E per la madre non sarebbe egli lo stesso?

E accordò anche questo.

Or bene, seguitò Socrate a dire, rispondimi ancor per un poco, affinchè tu intenda meglio quello ch' io voglio: s' io ti dimandassi, che? per esempio: il fratello, è sempre lo stesso caso, si è fratello ad uno o no?

Ed egli: sì.

Non è lo stesso del fratello e della sorella?

D'accordo.

Studiati dunque, seguitò, a dirmi dell'amore ciò stesso: Eros è egli amore di qualcheduno ovver di nessuno?

Sì ch'egli è.

Or questo tu tientelo bene in memoria, seguitò Socrate a dire, di chi è amore; ma per ora ciò solo rispondimi: Eros sente egli o no desiderio di ciò ond'è amore? 200.

Sicuramente, rispose l'altro.

Che forse, possedendo ciò che brama ed è oggetto dell'amor suo, lo brama ed ama in conseguenza, ovvero nol possedendo?

Nol possedendo, come parmi, rispose.

Pon mente però, disse Socrate allora, se più che verosimile, non sia proprio necessario, che quel che appetisce, appetisca ciò ond'è in difetto, o se no, dove in bisogno non sia, affatto non appetisca. Chè a me, o Agatone, la sembra pure la stupenda cosa, che di necessità sia così; e a te che ne pare?

Anco a me, disse, sembra l'istesso. Tu ha' pienamente ragione: potrebbe mai un che sia grande voler divenir grande, e forte un che sia di già forte? dopo ciò che abbiamo fermato, la è cosa impossibile; chè non si troverà già in difetto chi sia tale.

Giusto ragioni.

E dov'uno pur forte essendo, brami esser forte, seguitò a dir Socrate, ed essendo alla corsa veloce, esser veloce, ed essendo sano, esser sano, perchè qualcuno potrebbe metterci tutti questi casi dinanzi, che cioè chi pur sia tale e in sè abbia, brami quello ch'egli è e che possegga, perchè non siamo presi in fallo, quanto a questi i' la ragiono così: costoro, o Agatone, se tu vi pensi, di necessità hanno ciò che hanno pel momento presente, sia che 'l vogliano o no, e quindi chi è mai di essi che ne sentirebbe in sè desiderio? ma quand'uno si faccia a dire, io che son sano, bramo la sanità e ricco essendo, bramo pur la ricchezza, e di ciò che posseggo, sento in me desiderio, no' diremmo a costui: galantuomo, possedendo ricchezza, sanità e forza, tu brami d'avere questi beni anco in appresso e pel tempo futuro, da che pel

momento presente, li voglia o no, tu li hai; pensa dunque, se allor che tu dici: i' bramo i beni che ho, tu altro veramente non dica che questo: io voglio i beni che ho presentemente, averli pure in futuro: e non l'ammetterà egli?

E Agatone, narrò, acconsentì.

Quindi Socrate: e non amerà dunque pur egli ciò che per anco non è per lui sicuro, nè propriamente possiede, che cioè i beni ond'è al momento in possesso, gli siano riserbati anche in futuro?

Sicuramente, disse l'altro.

Questi dunque ed ogni altro, il quale brami, brama sempre ciò che non gli è presente, nè ha in proprio; e così quello che uno non abbia, o non sia, e di cui si senta in difetto, quello è di cui si alimenta il desiderio e l'amore?

Appunto, rispose.

Or dunque, seguitò Socrate a dire, ci metterem d'accordo quanto a ciò che abbiam detto: Eros è, per primo, amore di qualche cosa, poi amore di qualche cosa onde senta bisogno.

Sì, rispose l'altro.

201. A questo punto richiamati a mente quello che nella tua orazione tu ha' detto esser Eros: o se meglio ti piace, te lo rammenterò io. Parmi, tu abbia detto, all'incirca che le cose degli dei si vennero ordinando per lo amore del bello: perchè di quello che è brutto, non può darsi amore. Non ha' tu detto presso a poco così?

I' l'ho detto di fatti, rispose Agatone.

E convenevolmente, o amico, tu ha' ragionato, soggiunse Socrate; e se così è veramente, Eros sarebbe amore del bello e non mai del brutto.

Ed egli acconsentiva.

Ma e non siamo rimasti d'accordo, che quello si amí onde uno è in difetto e non possiede?

E l'altro: sì.

Eros dunque non possiede la bellezza ed è in difetto di essa.

Per forza, rispose.

E dunque? ciò che è in difetto della bellezza nè l'ha mai posseduta, tu di' ch'è bello?

No davvero.

E s'egli è veramente così, affermi tu sempre, che Eros sia bello?

Ed Agatone disse allora: rischio, o Socrate, di non saper più quel che m'ho detto.

E da vero, replicò, che ora tu dai nel segno, o Agatone. Ma rispondimi ancora per un momento: ciò che è bello, non sembra a te sia anche buono?

A me sì.

Se dunque Eros è in difetto del bello, e' l buono è bello, egli è pure in difetto del buono (79).

Io, rispose, non ti saprei, o Socrate, contraddire: ma sia come tu di'.

No, replicò egli allora: alla verità, Agatone diletto, tu non sai contraddire, chè contraddire a Socrate la non sarebbe cosa difficile.

Capo XXII.

Ed io ti lascerò omai in pace; ma 'l discorso intorno ad Eros, ch' io udii già da una donna di Mantinea, Diotima (80), la quale in queste cose qui era sapiente e in altre molte, e già procurò a gli Ateniesi, quando facevano sacrifizi per deprecare la pestilenza, una dilazione di dieci anni, e a me fu maestra nelle cose d'amore; il discorso dunque ch'ella tenevami, secondo i punti già fermati tra me ed Agatone, i' mi studierò riferirvi, da me e con le mie proprie parole, quanto mi fia possibile. Bisogna pertanto, o Agatone, com' hai detto tu stesso, spiegare per primo chi sia Eros e quale egli sia, appresso quali le opere sue. E a me pare più facile venir tutto questo spiegando secondo che quella donna a me lo spiegava interrogandomi. Ch' io a lei aveva detto presso a poco le cose medesime che ora a me ha detto Agatone, esser, cioè, Eros un grand' iddio ed essere il dio del bello; ed ella mi ribattè con gli stessi ragionamenti ond' io lui, che cioè, com' io ho detto, e' non fosse nè bello nè buono. Il perchè io: che di' tu, le dissi, o Diotima? sarebb' egli mai brutto e cattivo Eros? Ed ella a me: bestemmierai tu? credi forse che ciò che bello non sia, di necessità debba esser brutto? Certamente. E ciò che non sia sapiente, ignorante? nè

202.

ti sei accorto per anche che dev'esservi pur qualche cosa di mezzo tra la sapienza e l'ignoranza? E che mai? Far retto giudizio anche senza poterne dare ragione [81], non sa' tu che non è lo stesso che sapere; perchè ciò che non abbia fondamento nella ragione, non sarebbe mai scienza; nè è tampoco ignoranza, perchè ciò che tocca al vero, come potrebbe mai dirsi ignoranza? Egli è dunque di cotal fatta il retto giudizio, che si trova nel mezzo tra 'l sapere e 'l non sapere. Giusto parli, diss' io. Non sostenermi adunque, che ciò che non è bello, sia brutto, e ciò che non buono, cattivo. Or così è pure di Eros, che affermi tu stesso non sia nè buono nè bello, ma non s' ha per questo da credere che sia nè brutto nè cattivo, ma, disse, una qualche cosa di mezzo. Eppure, soggiunsi io, ch' egli sia un grand' iddio, si ammette da tutti. Parli tu, riprese ella, di tutti coloro che non sanno, ovvero di quelli ancora i quali sanno? Di tutti quanti, diss' io. Ed ella allora ridendo: ma e come, o Socrate, sarebb' egli ammesso grand' iddio da coloro, i quali sostengono che nè meno sia dio? Chi son dessi? dimanda' io. Tu sei uno, risposemi, ed un' altra son io. Ed io allora: ma e come puoi dirlo? Ed ella: ben facilmente, risposemi: dimmi in fatti, non affermi tu tutti quanti gli dei essere belli e felici? od oseresti sostenere invece, v' abbia tra gli dei qualcheduno che non sia bello e felice? Affè di Giove, io no, le risposi. E felici non chiami tu coloro che posseggono il buono ed il bello? Appunto. Ma tu ha' di già ammesso, che Eros, pel difetto in cui trovasi, del buono e del bello, brami ciò stesso ond' è in difetto. I' l' ho ammesso di fatti. Come dunque potrebbe essere un dio chi non è a parte del buono e del bello? No certo, mi pare. Vedi [82] dunque, che anche tu non ritieni Eros per un dio.

Capo XXIII. E allora, dimanda' io, che mai sarebbe Eros? un mortale? No da vero. E dunque? Come già prima ho detto, risposemi, qualche cosa di mezzo tra 'l mortale e l' immortale. Ciò è dire, Diotima? Un gran demone [83], o Socrate; chè tutto ciò a cui diam nome di demone, si trova in mezzo tra 'l dio ed il mortale. E che potenza, dimandai, ha egli? Questa, d'esser l' interprete e 'l messaggiero da parte de gli uomini a gli dei

e da parte degli dei a gli uomini; e quinci le supplicazioni e i sacrifizi, quindi i comandamenti e la remunerazione arrecando de' sacrifizi, e' riempie la distanza che tra gli uni e gli altri intercede e in sè medesimo tutto l'universo congiunge. Indi è che da esso la divinazione procede e l'arte de' sacerdoti sì pe' sacrifici e sì per le iniziazioni, le incantagioni e per la divinazione tutta e per ogni maniera di prodigiosi prestigi. Un dio non comunica direttamente con l'uomo, ma solo 203. pel suo intermedio ogni comunione ha luogo ed ogni comunicazione parlata tra gli dei e gli uomini, e nella veglia e nel sonno. E l'uomo il quale di queste tali cose s'intenda, è veramente divino; laddove chi di tutt'altro s'intenda, vuoi delle arti o delle opere della mano, è illiberale. Di questa fatta demoni sono molti e di varia maniera, e un d'essi è Eros. E di che padre, dimanda' io, e di che madre e' nasce? Lungo, rispose, è a spiegarlo; ma pure te lo dirò [84]. Quando nacque Afrodite, gli dei s'accolsero insieme a banchetto, tutti quanti e tra gli altri anco 'l figlio di Metide, Poro. Com'ebbero banchettato, s'appresentò mendicando, come a' banchetti si suole, Penia, e rimase in su le porte. Poro ebbro di néttare, chè ancora vino non v'era, entrò nel giardino di Giove, e aggravato come sentivasi, s'addormentò. Penia allora nella sua miseria estrema, divisò d'aversi un figlio da Poro e giacque con lui e ingenerò Eros. E per ciò compagno e ministro d'Afrodite fu Eros, ingenerato ch'ei fu nel dì natalizio di quella, e per natura amante del bello, pur bella essendo Afrodite. Sendo poi nato di Poro e di Penia, Eros si trova in questa fortuna: per primo povero è sempre, e, a gran divario da quel che il volgo lo crede tenero e bello, egli è rozzo e sordido, scalzo e senza tetto [85]; si giace ognora in terra e senza coperte, dormendo su le porte e per le vie a cielo scoperto, in quanto ha della natura materna, fatto sempre alla miseria compagno. Per quanto poi tiene del padre, è insidiatore delle buone e belle persone; forte, impetuoso, veemente; cacciatore terribile, che tende sempre lacci; cupido di sapere e a ciò sempre inteso [86], tutta la vita spende nel filosofare, prestigiatore incredibile, maestro d'ogni sorta di

farmachi, sofista; inoltre e' non è di sua natura nè immortal nè mortale; ma or vive e fiorisce nel giro d'un giorno, quando di tutto abbondi, ed ora si muore, ma per tornare a viver di nuovo, in grazia della natura paterna, e l'abbondanza di tutti i beni vien meno. Il porchè Eros non è mai nell'estremo della miseria, nè mai tesoreggia; ed anco della sapienza e dell' ignoranza e' si tiene nel mezzo. Per ciò che la va di questa maniera: nessuno filosofeggia tra gli dei, nè brama d'addivenire sapiente, perchè è già tale; nè, quand'uno sa-

204. piente sia, brama d'addivenire sapiente [87]. Di rincontro nemmeno gl'ignoranti amano la sapienza, nè bramano addivenire sapienti: chè questo ha la ignoranza di grave, che chi non sia nè onesto nè savio, pur si crede in ciò stesso perfetto, nè quindi brama quello di cui non si credendo in difetto, non si pensa d'aver affatto bisogno. E chi son dunque, dimanda' io allora, o Diotima, coloro che si danno alla filosofia, se non sono nè i sapienti nè gl'ignoranti? Oh! la cosa è di per sè chiara, rispose, anche a un fanciullo; queglino che sono di mezzo tra quelli e questi, appunto com'Eros. La sapienza in fatti studia alle cose bellissime, ed Eros è amore del bello; quindi di necessità Eros ha da esser filosofo, e filosofo essendo, trovarsi nel mezzo tra 'l sapiente e l'ignorante. Ed ánco di ciò gli è cagione la genesi sua: perch'egli nasce di padre sapiente e ricco, ma di madre non sapiente e misera. Ella è questa, Socrate mio diletto, la natura del demone: quale però tu concepito lo avevi, non devi affatto meravigliare: tu lo avevi concepito, com'io conghietturo da ciò che hai detto, quasi che lo amato fosse Eros e non l'amante, e per ciò cred' io che Eros ti sia apparso bellissimo, perchè veramente tutto che si ami, è bello, dilicato, perfetto e soavissimo; ma l'amante egli è tutt'altro, quale appunto lo son venuto significando.

Capo XXIV. Ed io, risposi alla donna: ebbene sia pur così, o straniera: chè tu eccellentemente ragioni. Ma tale Eros essendo, quale utilità arreca a gli uomini? Questo, replicò ella, i' mi studierò di spiegarti in appresso. Tale in fatti e così naturato è Eros, e al bello intende, come tu di'. Ma se uno facesse a noi due questa dimanda: perchè, o Socrate e Diotima, intende

Eros al bello? o dirò anche più chiaro: amando il bello a che l'ama? Ed io le risposi: per possedersèlo. Sì, ma questa tua risposta vuole ancora un'altra dimanda: che mai gliene verrà a chi il bello possegga? A questa nuova dimanda io replicai di non saper dare in su due piedi risposta. Ebbene, continuò ella, se sostituendo il buono al bello ti si facesse l'istessa dimanda: e ti si dicesse: su via, Socrate, chi ama il buono [88], a che e perchè lo ama? Per possederlo, diss' io. E che ne vien egli mai a chi il buono possegga? Questo è più facile, diss' io, a rispondere: ch' e' sarà felice. Per la possessione in fatti del bene son felici i felici, nè è bisogno di dimandare più oltre a che miri chi brami d' esser felice; ma la risposta pare la sia concludente. Giusto parli, diss' io. Ma questa cotal brama e questo tal amore, credi tu, sia comune a gli uomini tutti, e che tutti quanti vogliano sempre avere il bene per sè, o che pensi altrimenti? Così appunto, diss' io; ch' e' sia a tutti comune. E allora, dimandò ella, perchè mai non diciamo, che amano tutti quanti, se tutti e sempre amano la cosa medesima; ma invece diciamo, che alcuni amano ed altri no? Ne sono io stesso sorpreso, risposi. Ed ella: ma non è 'l caso di fare le meraviglie; egli è che distinguendo una certa specie d'amore, noi le diamo il nome generale e comune d'amore, mentre per gli altri amori noi usiamo altri nomi. Come sarebbe a dire? dimanda' io. Così vedi: tu sai che anco *poesia* ha molti significati, perchè qual si voglia causa, per la quale il non essere venga ad essere, è poesia; tanto che le opere tutte delle arti sono *poesia* e *poeti* gli artefici. Tu di' vero. E pure, seguitò ella, tu sai che non si chiaman poeti, ma hanno altri nomi, e sol una piccola parte dalla intiera poesia separata, quella cioè della musica e de' metri, col nome generale denominasi [89]; e così essa sola si chiama poesia, e quelli che questa sola particella della poesia coltivano, si dicon poeti. Giusto, diss' io. E così pur è dell' amore: in generale è brama de' beni e della felicità, che è 'l massimo e 'l più forte amore [90] in ognuno; ma sendo che gli uomini per molti modi ad esso s' indirizzino, vuoi facendo denari, vuoi con gli esercizi del corpo o con la filosofia, non si dice

205.

già che amino, nè amatori s'appellano; ma queglino invece che mirano e con ogni studio ad una sola specie di esso, quelli si portano il nome generale, amore, amare e amatori. Parmi tu dia proprio nel segno, diss' io. V' ha anche, seguitò dicendo, una certa dottrina, la quale insegna che coloro i quali della lor propria metà vanno in cerca, sian dessi che amano; ma a mio giudizio non v' ha amore nè di metà nè d' intiero, ma si dà sol quello, o amico, di ciò che è buono [91]. Dappoichè gli stessi loro piè e le mani arrivano gli uomini ad amputarsi, se loro sembrino affette di male. Nè il suo cred' io che ami ciascuno, se non perchè chiama suo proprio e domestico il buono, e da sè alieno il male; e così nul- 206. l'altro amano gli uomini se non il bene. E non pare anco a te? Non altro per Giove, diss' io. E dunque, riprese, non si potrà dire semplicemente, che gli uomini amano il bene? Sì, risposi. E allora? non sarà da aggiungere ancor questo, ch' eglino aman d'averselo? Egli è bene da aggiungerlo. E ancora, seguitò dicendo, non di possederlo soltanto, ma d'averselo per sempre? Anco questo è da aggiungere. Dunque, in una parola, l'amore è brama di possedersi il bene per sempre. Tu dici cose verissime, soggiunsi io.

Capo XXV. Or se di ciò, riprese ella, è brama l'amore, per che via si mettono coloro che lo seguitano, e in che atti consiste lo studio e la contenzione, a la quale si dà nome d'amore? che è egli ciò? sapresti dirmelo? S' io 'l sapessi, risposi, non farei della tua sapienza le meraviglie, o Diotima, nè per apprendere queste cose medesime, mi metterei nella tua disciplina. Ebbene, riprese ella, tel dirò io. È la procreazione nel bello, sì quanto all'anima e sì quanto al corpo. Ma per ciò che tu dici, soggiunsi io, fa di mestieri della divinazione; i' non arrivo ad intenderlo. Ed io, replicò, te lo spiegherò anco più chiaramente. Sì, o Socrate, diss'ella, tutti quanti gli uomini sono fecondi e quanto al corpo e quanto all'anima; e quando vengono ad una certa età, la nostra natura ha disio di procreare. Ora procreare nel brutto ella non può, ma soltanto nel bello. [Il congiungimento in fatti dell'uomo e della donna è procreazione.] [92] Ed ella è cosa tutta divina ed immortale, in

mortale animale, questa fecondità e procreazione. Elleno però non possono darsi in tutto ciò che sia discordante; e discordante è il brutto con ciò che è divino, il bello all' incontro è con esso d'accordo. Moira quindi ed Eilitia alla procreazione è bellezza [93]. E per ciò: quando l'essere fecondo al bello s'accosta, si fa tutto lieto, e si stempera nella gioia [94] e procrea e genera: quando invece al brutto s'accosta, tutto serio e cruccioso contraesi, si ritragge, rifugge e non genera e con dolore porta in sè il germe fecondatore. Onde a chi sia fecondo e pel gran bisogno già turgido, sopravviene quell' insano furore pel bello, che abbialo a liberare da gli atroci dolori che soffre. Non mira quindi al bello, o Socrate, continuò a dire, l'amore, come tu credi. E a che dunque? Alla generazione e alla procreazione nel bello. Sarà, diss' io. Certamente ch' egli è così, rispose; e perchè alla generazione? perchè sempiterna e immortale è nel mortale la generazione. E quindi è necessario che 'l mortale aspiri all' immortalità con il bene, secondo le cose già dette, se pure è in esso l'amore di possedere il bene per sempre. Secondo questa ragione adunque egli è necessario, che all' immortalità aspiri l'amore. 207.

Tutte queste cose appunto ella mi veniva dunque insegnando, quante volte si teneva ragionamento intorno all'amore; ed una volta anche mi dimandò: quale credi tu, o Socrate, sia la cagion prima di questo amore e desiderio dell'animo? non ha' tu avvertito in che terribili condizioni si trovino gli animali tutti e quadrupedi e volatili, quando sian presi dal desiderio di procreare, che paion tutti ammalati e vinti da amore, prima per congiungersi l'uno con l'altro e poi per alimentare i lor nati; e com' e' sian pronti a far per essi battaglia, anco i più debili con i più forti, ed a morire per essi, e come soffrano, per alimentarli, il cruccio della fame e sian tutti per essi? Degli uomini, soggiunse, si potria credere che così facciano per la forza della ragione; ma per gli animali qual è la causa che sentano di questa guisa l'amore? Saprestu dirmela? Ed io le rispondeva di non saper che mi dire. Ed ella riprese: E ti pensi tu di poter mai addivenir forte nella scienza d'amore, se non ponga a ciò mente? Capo XXVI.

Ma per questo appunto, o Diotima, come ti diceva or'ora, io da te vengo, conoscendo quanto di maestri abbisogni: dimmi dunque tu la ragione di ciò e di tutto che concerne amore. Or bene, dove tu sia persuaso, riprese, che obbietto d'amore sia quel che più volte abbiam stabilito d'accordo, non meravigliare di ciò ch' io sono per dirti. Anco qui vale la ragione medesima che già in quell'altro caso: la natura mortale, per quanto è da lei, aspira ad essere, ad esser sempre, e così addivenire immortale. E a ciò riesce soltanto per via della generazione, per la quale si lascia dietro sè un essere giovine in luogo d'uno vecchio; chè d'ogni individuo animale si suol dire ugualmente che vive od esiste, come ad esempio si dice ch'egli è sempre l'istesso da quand'è bambino insino a che non vecchio addivenga; e abbenchè non si conservi sempre uguale nè nelle identiche condizioni, pur identico sempre si dice a sè stesso; mentre realmente e' si rinnuova di continuo e va perdendo di sè vuoi ne' capelli vuoi nella carne e nell'ossa e nel sangue e in tutto quanto il suo corpo. Nè già solo nel corpo, ma eziandio nell'anima e' mutasi, e pe' modi e per gli abiti, per le opinioni, pe' desiderii, pe' piaceri, pe' dolori, pe' timori, cadauno di tali sentimenti non rimanendo mai identico a sè medesimo; ma anzi or suscitandosi ed ora venendo meno. E quello ch'eziandio è più mirabile, nemmeno le cognizioni si rimangono sempre le istesse; chè ora elleno in noi si tro- 208. vano, ed ora si perdono; nè noi siam mai identici a noi medesimi nemmeno per le cognizioni; ma anzi cadauna delle cognizioni nostre soffre l'istessa vicenda. Quando in fatti si dice riflettere, egli è 'l caso d'una cognizione che da noi si diparte; l'oblio da chè è 'l dipartirsi affatto della cognizione [95]; e la meditazione rinnovellando la memoria della cognizione partita, la cognizione stessa mette in salvo, da parere la sia sempre l'istessa. Perchè tutto ciò che è mortale, a questo modo conservasi, non già sempre onninamente identico a sè medesimo conservandosi, come ciò che è divino; ma sì per quest'altro modo, che quanto invecchia, si vada perdendo e dietro sè lasci un successore nuovo, affatto simile a ciò ch'esso era. Per questo mezzo, o Socrate, quello che è mortale, della immortalità par-

tecipa, e così è del corpo e così di tutto il resto. Nè sarebbe altrimenti possibile [96]: nè meravigliare per ciò, se ogn'essere ha la sua prole in amore; perchè questa cotal cura ed amore ogni essere invade in grazia della immortalità.

Ed io, in udire questo suo discorso, meravigliai e fecimi a dire: proprio così, o Diotima sapientissima, stan da vero le cose? Ed ella, come sofista perfetto, stanne certo, risposemi, o Socrate: da che, se ti piacesse di prendere a considerare l'ambizione pur anco degli uomini, meraviglieresti affatto della temerità loro, ove non tornassi col pensiero a quel ch'io t'ho detto, in vedere com'essi s'espongano a' più tremendi pericoli per divenire famosi e conseguire immortale gloria per sempre; e a questo fine e' son pronti a correre ogni fatta pericoli, anco più che pe' figli loro, e a spender danari, e a sopportare ogni maniera di fatiche e fin anco ad incontrare la morte. Chè infatti credi tu che Alceste morta saria per Admeto, o Achille per Patroclo [97], o Codro vostro sarebbe corso incontro a morte, perchè i figli suoi s'avessero il regno, se non avessero avuto fede che eterna la memoria di loro virtù sarebbe durata a' nomi loro, qual oggi appunto l'abbiamo? oh! e' v'ha bene gran tratto, seguitò a dire; anzi, cred'io, che della virtù immortale e della bella fama di essa accesi tutti quanti, le loro geste abbian compiuto; e quanto migliori dell'animo, tanto più grandi i fatti; per ciò che son presi d'amore per l'immortalità. Ora cotestoro, in quanto sono fecondi del corpo, s'accostano massimamente alle donne, e fan l'amore di guisa, che per la generazione de' figliuoli conseguano la immortalità, e memoria durevole e felicità, come credono essi, per tutto 'l tempo futuro. Queglino invece i quali sono fecondi dell'anima, chè ve n'ha bene che sono fecondi dell'anima eziandio più che del corpo, procreano ciò che all'animo si conviene di avere in sè conceputo e di concepire. E che è che all'anima si conviene? La sapienza ed ogni altra virtù. D'essa pertanto sono procreatori i poeti e quanti tra gli artefici sono detti inventori. Massima poi e sopra le altre specie della sapienza bellissima è quella che gli stati risguarda e 'l buon governo della famiglia, la quale ha nome di sophro-

Capo XXVII.

209.

syne e di giustizia [98]. E quand' uno sin da fanciullo abbia l'anima d'esse feconda, essendo per natura divino, venuta che sia l'età nella quale brami omai di produrre e di procreare, va pur egli in cerca, cred' io, del bello in cui ingenerare, perchè non ingenererà mai nel brutto. E per ciò, fecondo essendo, e' preferisce un bel corpo anzi che un brutto; e se mai s'addia in un'anima bella, generosa e ben naturata, egli ama di tutte le sue forze e questa e quello ad un tempo, e subito con cotale uomo si profonde in discorsi intorno a virtù, e qual abbia da essere l'uomo da bene, e che instituzione seguire, e ad ammaestrarlo dà mano. Perchè tocco, com'io credo, dalla bellezza, e venuto con essa in contatto, di subito ciò ond'era fecondo partorisce e procrea; ed avendolo, presente od assente, sempre dinanzi alla sua memoria, anco il frutto dell'amor suo viene educando ad una con l'amato, tanto che in tra essi si stringa una intima comunanza ben maggiore eziandio che non quella de' garzoni in tra loro, e mutuamente si portano un più saldo affetto, avendo a comune figli ben più belli e immortali. E chiunque veramente preferirebbe di procreare di tali figliuoli, piuttosto che de' figli di umana specie; e ripensando ad Omero, ad Esiodo ed a gli altri poeti si sentirebbe preso d'invidia pe' figli che ci lasciaron di loro, e pe' quali venne ad essi fama immortale e sempiterna memoria; od anco se ti piaccia meglio, quali lasciò figli Licurgo in Lacedemone, a salvamento di Lacedemone
A o per dire intiera la verità, a salvamento dell'Ellade. Tra voi onorato è Solone per aver procreato quelle sue leggi; e così altrove in molte parti altri uomini, sì tra gli Elleni e sì tra' barbari; ed essi per molte nobili geste vennero in fama, avendo dato nascimento ad ogni maniera di virtù. E numerosi templi han costoro in onore di questa loro generazione; ma pe' suoi propri figli umani non s'ebbe tempio nessuno.

C. XXVIII. A quest'amore cotale forse che tu pure, o Socrate, potre-
210. sti iniziarti; ma a' suoi gradi supremi e più secreti, ne' quali conseguonsi sì grandi beni, dov'uno rettamente t'inizii, i' non so se tu saresti buono di giungnere. Io, diss'ella, seguiterò a parlarti, nè risparmierò diligenza; tu studiati, se pur sia da

tanto, di seguitarmi. Bisogna dunque che chi diritto a ciò s' incammini, incominci, sin da quando è fanciullo (90), ad andar da presso a' be' corpi; ed anzi tutto, se la guida che lo conduce, sia buona, ch' e' s' innamori d'una sola persona e in essa ingeneri i bei discorsi; di poi ch'egli avverta, come la bellezza in una qualunque persona è sorella a quella che si trova in un'altra; e come, se s' ha da appetire l'apparenza del bello, sia massima stoltezza non ritenere per una e medesima la bellezza che in tutti i corpi si trova. Dopo che abbia ciò ben inteso, e' dovrà atteggiarsi ad amatore di tutte le belle persone e dismettere quel primo ardore per una sola, prendendolo in dispregio e giudicandolo pel poco che vale. In appresso e' giudicherà la bellezza delle anime ben più preziosa che non quella de' corpi; tanto che dov' uno abbia buona natura, ancor che scarso sia 'l fiore della bellezza corporea, a lui basti, e lo ami, e lo diliga, e in esso tali ragionamenti procrei da far sì che migliori riescano i giovani, e così sia egli stesso obbligato a contemplare quello che nelle instituzioni e nelle leggi havvi di bello, e scorgere com'esso pure è sempre uguale a sè stesso, laddove la bellezza corporea giudicherà cosa da nulla. Dalle instituzioni e' dovrà passare alle scienze, al fine di vedere a sua volta la bellezza eziandio delle scienze; e così contemplerà la bellezza in universale nè già in un essere solo, a modo di servo che sia preso della beltà d'un ragazzo, o d'un uomo, o d'una sola instituzione e se ne renda umilissimo e vile schiavo, ma mettendosi nel gran mare della bellezza e contemplandolo molti e belli e splendidi ragionamenti procrei e pensamenti pieni di filosofia, fino a che avvalorato e fortificato non iscorga più che un' unica scienza quella del bello. Ed ora ingegnati di darmi tutta l'attenzione che tu puoi maggiore.

Capo XXIX.

Chi pertanto nelle cose d'amore sino a questo punto qui sia arrivato, contemplando a dirittura e in bell'ordine il bello, quando viene omai a capo delle cose d'amore, d'un tratto scorgerà qualche cosa che per natura è di meravigliosa bellezza; ed è ciò, o Socrate, in grazia di che furon durate anco le anteriori fatiche; esso per prima è di continuo esistente,

211. non nasce nè muore; non cresce nè scema; inoltre non è bello in parte e in parte brutto, nè ora bello e ora no, nè a rispetto di questo bello, e a rispetto di quell'altro brutto, nè bello qui e là brutto, o per alcuni bello e brutto per altri; nè è bellezza che gli si appresenterà con determinate forme come avesse un volto, delle mani od altro ond'è conformato il corpo, nè qual è un ragionamento, nè quale una scienza, nè come una qualità inerente a qualche cos' altra, vuoi ad un animale vuoi alla terra od al cielo o ad altro che sia, ma sì in sè e per sè e sempre identico a sè medesimo, e mentre tutto quanto è bello, d' esso per qualche modo partecipa; egli è pur sempre tale che, in mezzo al continuo essere e non esser del resto, non soffre nè aumento nè diminuzione nè per nulla si muta. E quand' uno dal retto amor de' fanciulli levandosi su, incominci a scorgere questa bellezza qui, già quasi tocca al vero termine dell'amore. Che è questo d'accostarsi rettamente all'amore o farvisi guidare da altri; e incominciando da quell'altre bellezze, per questa bellezza qui levarsi sempre più in alto, e di quelle usando a modo di scala, da uno a due e da due passando a tutti i be' corpi, e da' be' corpi alle belle instituzioni, e dalle belle instituzioni alle cognizioni belle, sinchè da cotali cognizioni a quella non giunga che è la cognizione del bello in sè e finisca così per conoscere ciò che è bello. Questa, o Socrate dilettissimo, disse la donna di Mantinea, è la vita, se altra se ne può dar mai, che all'uomo val la pena di vivere nella contemplazione del bello in sè. Al cospetto del quale una volta che l'abbia scorto, nè l'oro nè le vestimenta, nè i bei fanciulli nè i giovancelli ti parranno un nonnulla, dove che ora in vederli resti colpito e saresti pronto tu e molti altri come te, per vedere e trovarti insieme col tuo bello, se possibile fosse, a non mangiare nè bere, pur di starti con lui e contemplarlo soltanto. Che non sarebbe dunque, soggiunse, a giudizio nostro, ove mai ad uno accadesse vedere il bello schietto e sincero, puro, semplice, non guasto dalle carni e da' colori umani, nè da ogni altra mortale miseria, ma proprio vedesse il bello divino e semplice qual esso è? Credi forse che la sarebbe una triste vita quella dell'uomo

che ivi fisasse i suoi sguardi, e contemplasse, e tutto vivesse in ciò che meglio a lui si conviene? Non intendi tu, diss'ella, che in questo caso soltanto potrebbe verificarsi, che, contemplando ciò che proprio è da contemplare, il bello, e' producesse non solamente imagini della virtù, come chi alla imagine sola si sia accostato, ma reali e vere virtù, essendosi fino al vero inalzato: e che virtù vera producendo ed alimentando, e' riuscirà a dio diletto e per ciò stesso, se altr'uomo mai, immortale?

Tali cose o Fedro, e voi, quant'altri siete presenti, diceva Diotima, ed io ne restai persuaso. Ed essendo ch'io ne sia persuaso, studiomi di far persuasi anco gli altri, che a conseguire così gran bene la umana natura non potrebbe trovare migliore aiuto di Eros. E per ciò affermo, che ogn'uomo abbia da aver'Eros in grand'onore, ed io stesso delle cose d'amore faccio altissimo conto, e a tutto poter mi vi esercito, e gli altri esorto; ed ora e sempre, per quanto è da me, lodo ed esalto la potenza e la forza di Eros. E questo mio presente discorso, o Fedro, se così ti piace, fa' conto sia detto come encomio di Eros; se poi con altro nome ti piace denominarlo, chiamalo col nome che vuoi ».

Capo XXX.

Come Socrate ebbe posto fine al suo ragionare, narrò, che gli altri tutti applaudirono; e già Aristofane stava per soggiungere alcunchè, per ciò che Socrate in parlando aveva in qualche parte accennato al discorso di lui; quand'a un tratto s'intese bussare alla porta che mena all'aulé [100] e far baccano da bevitori, e s'udì pure la voce d'una suonatrice di tibia. E allora Agatone: ragazzi, disse, che non guardate chi è? e se sian persone di casa, fatele entrare; se no, dite loro che omai più non beviamo, e siam già presi dal sonno. Nè molto appresso ci venne fatto d'udire la voce d'Alcibiade nell'aulé, che ben cotto gridava a tutta gola, dimandando ove fosse Agatone e comandando lo adducessero da Agatone. Quando la suonatrice di tibia ed altri della sua brigata [101] sorreggendolo, lo portarono innanzi; allora soffermatosi in su la porta, coronato d'una ben folta corona d'edera e di viole, mentre una quantità di bende gli scendevano giù dalla testa, essersi fatto a

parlare così: « Cittadini salvete! accogliereste voi a bere in vostra compagnia un uomo già brillo affatto, o ce ne dovremo andare dopo aver soltanto incoronato Agatone, per la qual cosa siam qua venuti? Jeri, seguitò a dire, i' non potei venire; e per ciò vengo ora, avendo in su la testa le bende, affinchè, togliendomele di dosso ne cinga la fronte dell'uomo che abbia da proclamare quanto bello altrettanto sapiente [102]. Forse voi vi riderete di me, ebbro com' io sono; ma pur io mi so bene, che dico il vero. Su via, rispondetemi subito; a que- 213. sta tal condizione, entrerò io o no? berrete meco o no? E tutti allora fecero plauso ed esortaronlo a entrare e a prender posto; ed Agatone lo invitò a sè da presso. Egli allora si fece innanzi guidato da' suoi e in quella che scioglieva e mettea giù dalla testa le bende per farne una corona, non scorse Socrate che pur gli stava di faccia; ma s'andò a sdraiare a lato ad Agatone, nel mezzo tra lui e Socrate che s'era ritratto per fargli posto. E preso ch' egli ebbe posto, salutò Agatone e lo incoronò; ed Agatone allora: togliete, disse, o ragazzi, i calzari ad Alcibiade, perchè sia terzo tra noi. Sì certo, riprese Alcibiade, ma chi è qui terzo a bere con noi? E voltatosi un momento scorse Socrate; in vederlo balzò su e gridò: per Eracle che è mai ciò? Socrate qui? Tu m'aspettavi dunque al passo, com'è sempre tuo uso d'apparir improvviso, quand'io non m'attendo affatto che tu vi sia. Ed ora che vieni a fare? e perchè hai tu preso posto qui, e non da canto ad Aristofane, o a qualcun altro che sia e voglia fare il burlone, ma ti sei ingegnato d'assiderti da canto al più bello di quanti sono qua entro? E Socrate a queste parole: Agatone, disse, guarda se tu possa venirmi in aiuto: chè per me l'amore di cotestui non è cosa da poco [103]. Perchè da quel tempo in che presi ad amarlo, non m'è più permesso nè di guardare nè di parlare con un bel garzone, che costui, ingelositone e prendendomi in odio, me ne fa d'ogni colore e mi vitupera; e gran mercè se tiene a posto le mani. Bada dunque che ora non faccia nulla di simile; ma o ci riappattuma, o, se minaccia violenze, vienmi in aiuto; perch' io ho orrore della insania di lui e del suo modo d'amare. No,

esclama Alcibiade, tra noi non è conciliazione possibile; ma di ciò i' mi prenderò vendetta un'altra volta; ora, seguitò dicendo, o Agatone, dammi qualcuna delle tue bende, perchè ne incoroniamo questa mirabile fronte, che non m'abbia poi a fare rimprovero d'aver te incoronato e non lui che pur vince gli uomini tutti nel ragionare, nè già una sola volta, come tu ieri l'altro, ma sempre. E in così dire, presa la benda, nè incoronò Socrate e si sdraiò.

Capo XXXI. Come si fu sdraiato, riprese a dire: su via amici, parmi veramente, siate sobri. La non è cosa da tollerarsi; ora bisogna bere; è questo il patto passato già tra di noi. Re del bere io eleggo me stesso [104], purchè abbondevolmente beviate. Su via, Agatone, che ci si porti, se v'ha in casa, una tazza grandissima. Anzi no, non importa; ragazzo, disse, dammi qua quel psuctere [105], sul quale allora avea messo gli occhi e ch'era capace di più che otto cotile; riempiuto che l'ebbe, se lo [214.] tracannò tutto pel primo; quindi comandò, lo si riempisse per Socrate, e intanto disse: con Socrate, o amici, anco questo spediente qui non vale un bel nulla; chè eziandio se bevesse quant'uno gli comandasse mai, non è caso gli giri la testa. Ed avendogli il fante mesciuto, Socrate bevette. Ma allora Erissimaco: che facciam noi, si fece a dire, o Alcibiade? così non diciamo un bel nulla, nè tra tazza e tazza cantiam di rispetto, ma beviamo come proprio degli assetati. Ed Alcibiade a lui: o Erissimaco, egregio figlio di padre veramente egregio e sapientissimo, salute. Ed anco a te, replicò Erissimaco, ma che facciam dunque? Quel che tu ne comandi; egli è a te da ubbidire,

„ Chè val per molti l'uom che ne risana [106] ";

comanda dunque che vuoi. Or senti, riprese a dire Erissimaco: prima che tu venissi, era stato tra noi deciso, che cadauno, movendo da destra, avesse da dire alla sua volta il discorso che sapesse fare più bello intorno ad Eros, e n'avesse a celebrare le lodi. Noi tutti quanti abbiam di già fatto il nostro discorso: or tu, che non hai parlato, e di già hai bevuto, giustizia vuole che parli, e dopo che avrai parlato, farai a Socrate il comandamento che piacciati, e lui al suo compa-

gno di destra, e così tutti gli altri di seguito. Bene sta, rispose Alcibiade, o Erissimaco; se non che un uomo mezzo briaco venire a prova di discorsi con uomini sobri, la non è partita uguale. E poi, o dolcissimo, dai tu retta a ciò che or ora Socrate ha detto? sappi ch'egli è precisamente il contrario di quel che ha detto; ch'egli, s'io lodi in sua presenza qual che si sia, dio od uomo, diverso da lui, non sa tenere a posto le mani. Non parlerai tu dunque da senno? esclamò Socrate. No per Poseidone, riprese Alcibiade, non dir nulla in contrario; chè io già non dirò mai di verun altro le lodi alla presenza tua. Ebbene, diss' allora Erissimaco, fa' come vuoi; di' le lodi di Socrate. Che di' tu, riprese Alcibiade; ti par che la stia, o Erissimaco? gliel'ho io da dare a quest'uomo e l'ho da punire in presenza di tutti voi? O tu, gridò Socrate, che ti passa mai per il capo? tu già dirai le mie lodi per mettermi in burla; o che altro fare ti pensi? I' dirò 'l vero: guarda ora, se tu accetti. Sì certo, riprese; il vero io accetto, anzi ti faccio comandamento di dirlo. Allora incomincio, disse Alcibiade, e tu fa' a questo modo: s'io dicessi mai cosa non vera, tu m'interrompi, quanto ti piace, e di' pure ch'io mento. Ch'io certo non fallirò deliberatamente al vero. 215. Se però, nel far menzione de' fatti, non segua un bell'ordine, non meravigliare; perchè la non è facile impresa quanto v'ha di singolare in te venire enumerando speditamente e in bell'ordine.

Capo XXXII. E A dir le lodi di Socrate io così incomincerò, o amici, per via d'imagini. Egli forse se le torrà in burla, ma la similitudine avrà a fondamento il vero e non lo scherzo che muove al riso. Io affermo, ch'egli è simigliantissimo a que' sileni che veggonsi per le botteghe de gli statuari; i quali li costruiscono con una fistola o un flauto, e poi, aperti mostrano nel loro interno imagini degli dei (107). E così pur io affermo, ch'e' rassomigli al satiro Marsia (108). Che per la faccia tu sia simile ad essi, nè men tu medesimo, o Socrate, sapresti metterlo in dubbio; come poi tu v'assomigli pel resto, sta ora a sentire. Tu sei petulante; no? già se anco tu non l'ammetta, potrò testimoni invocarne. Ma di più, tu non se' anco

suonatore di flauto? e sì, e di gran lunga di lui più ammirabile; perch'egli molciva gli uomini a forza del suo strumento che metteva alla bocca, e lo stesso fa oggi chiunque moduli le sue arie e i suoi modi. Chè in fatti i modi d'Olimpo (109) i' li dico di Marsia, che a lui l'insegnò. E quindi chiunque li ripeta, vuoi suonatore valente, o vuoi una miserabile suonatrice di flauto, sol essi sono che ne commuovono, mostrando chi sia in bisogno d'aver mercè da gli dei e d'essere iniziato, per ciò che divini son essi. E tu in questo soltanto sei diverso da lui, che senza strumento, con le semplici parole, ottieni l'effetto medesimo. A noi veramente, quand'ascoltiamo un altro che parla, sian pure d'un buon oratore i vari discorsi, non ci cale, per dirlo propriamente, un bel nulla di lui a nessuno; ma quando invece uno te ascolti, od altri che le parole tue riferisca, se anco 'l parlator sia da poco, vuoi che ascolti una donna od un uomo o un ragazzo, restiam tutti colpiti e siamo tutti compresi. Io medesimo, o amici, se non v'avessi da parer ebbro affatto, vorrei dirvi con giuramento quel che ho provato in me stesso e quello che tuttavia provo a' discorsi di lui; perchè quand' i' lo sento parlare, il cuore mi balza ben più che a chi si lasci andare a' commovimenti de' Coribanti, e mi sgorgan le lacrime per le parole di lui. E veggo che pur molti altri provano questi medesimi effetti. A sentir Pericle e gli altri buoni oratori i' faceva giudizio, ch'eglino parlassero bene; ma non provava nulla di simigliante, nè l'anima mi si conturbava, nè ribellavasi come se sottostesse a servaggio; all'incontro con questo Marsia, più volte i' mi son trovato in istato da credere che in quelle condizioni tali non mi sarebbe la vita più tollerabile. E ciò, o Socrate, non negherai non sia vero. E in questo stesso momento i' ho coscienza, che se alle tue parole volessi porgere orecchio, non saprei già resistere, ma proverei l'effetto medesimo. Ch'egli a confessare mi sforza, com'io, mentre sono per me medesimo in molti bisogni, pure trascuro i fatti miei propri per gli affari degli Ateniesi. Ond'io a tutta forza, com'avessi nelle orecchie le sirene (110), fuggo via a tutta corsa, affinchè sedendomigli da presso, non mi v'incolga vecchiezza. Ed ugual-

216.

mente dinanzi a quest' uomo io provo ciò che niuno crederebbe mai potesse accadermi, d'arrossire al cospetto d' un altro. Ch'io mi so bene di non poter a lui contraddire, non s'abbia da fare quello ch' egli consiglia; e poi partitomi da lui, i' mi lascio vincere dall' ambizione volgare. Quindi a tutto potere lo schivo e lo fuggo, e quando poi lo riveggo, mi vien rossore d' aver a lui conceduto. Spesse fiate bramerei, egli non fosse più di questo mondo; e dove questo accadesse, i' mi so bene che ne sentirei dolore acutissimo, tanto che proprio non so, com' io m' abbia da prendere con quest' uomo.

C. XXXIII. A lo incanto del suono di questo satiro, com'io, anco altri molti provano veramente questi medesimi effetti; ma ora udite un momento com' egli è proprio simile a quelli a' quali l' ho raffigurato, e la gran potenza ch' egli ha. Voi già sapete, che nessuno tra voi lo conosce a pieno: or io vi mostrerò, come mi sia messo a studiarlo. Vo' vedete che Socrate ha i belli in grande amore; è sempre in mezzo ad essi e n' ha l'anima sconturbata; e d' altra parte egli è ignaro di tutto, nè sa nulla; quest' è almeno la sua apparenza (111). E ciò non è da sileno? Affatto. Sì, ma quest' è l' esterna sembianza che lo ricuopre, com' appunto è della teca che ha la sembianza del sileno; la quale aperta che sia, di quanta sapienza mai, o commensali, non la trovereste ripiena! Perchè avete da sapere, che s' uno sia anco bello, a lui affatto non ne cale; anzi l' ha tanto in dispregio, quant' un altro non l' avrebbe in estimazione; nè dov' uno sia ricco; nè dov' abbia qualunque altro onore di quelli che si levano a cielo dal volgo. Ma egli tutti questi beni qui un nulla li estima, ed un nulla noi stessi (112); non già che lo dica, ma tutta quanta la vita e' si passa nel far accorte dimande e nel prendersi spasso tra gli uomini. Trattare però in sul serio e aprire il santuario che ha dentro di sè (113), io non so se 'l vide mai nessuno; ma io già 'l vidi

217. una volta, e parvemi, così divino fosse ed aureo, ed eccellente e mirabile tanto, da credere ch' io avrei dovuto ubbidire, qualunque si fossero i comandamenti di Socrate. Giudicando, e' fosse preso in sul serio della bellezza mia, i' la ritenni per gran mercè e come meravigliosa fortuna, sendo che

a Socrate concedendo, mi sarebbe dato d'intendere, quant'egli sapeva. Ed in vero della mia bellezza io sentiva molto altamente. Fatta questa considerazione, mentre per lo innanzi i' non soleva trovarmi a solo con lui senza chi accompagnassemi, rinviato il fante, mi trovai a solo con lui. Omai già bisogna ch'io vi dica tutta la verità; porgetemi dunque attenzione e tu, o Socrate, mi riprendi, s'io mento. I' mi trovai dunque, o amici, a solo a solo con lui, e m'attendeva che subito e' venisse a farmi i discorsi che un amante suol tenere al suo bello quando si trovano soli, e già me n'allegrava nel cuore; ma invece non fu nulla di ciò, chè, secondo 'l suo solito, ragionato meco e meco trascorso l'intiero giorno, e' si partì. In appresso lo invitai a far meco esercizi, e con lui esercitavami quasi per venirne a capo così. Ma egli s'esercitava meco e più volte lottò, niuno essendo presente; ma che ho da dire? i' non avanzava per questo. Posciachè per tal verso i' non riusciva all'intento, parvemi di dover dare un vigoroso assalto a quest'uomo, nè più lasciarlo andare, come lo avessi nelle mani una volta, per veder finalmente che affare si fosse. I' lo invitai a cenar meco, proprio com'un amante che tenda i lacci al suo bello. Nè egli in su le prime si rese all'invito; tuttavia col tempo si lasciò persuadere. Quando venne la prima volta, subito, dopo cena, volle partire; ed io preso di vergogna, lo lasciai andare. In appresso per insidiarlo, dopo che aveva cenato, i' mi misi a ragionare a lungo, molto innanzi nella notte, e quand' e' diceva d'andarsene, adducendo a pretesto, ch'egli era omai troppo tardi, lo forzai a rimanersi. E' dormì quindi nel letto a lato del mio, nè nella camera dormiva altri con noi. E fino a questo punto il mio racconto passa e può farsi dinanzi a chiunque; ma ciò che vien di qui in giù vo' non mel sentireste narrare, se anzitutto, come il proverbio dice, non fosse nel vino (114), vuoi co' fanciulli vuoi senza, la verità; e poi, dissimulare un fatto per Socrate gloriosissimo non mi sembrasse ingiustizia in chi s'accinge a dirne le lodi. Oltre a ciò io sono nel caso medesimo di chi sia stato morso dalla vipera. Narrano in fatti che chi ne sia stato morsicato, non voglia raccontare quello ch'egli

ha patito, se non a coloro che abbian provato la stessa morsicatura [115], come i soli che possan conoscer e menar buono ch'egli ne abbia dette e fatte di tutte pel gran dolore. Io dunque morsicato da lui [116], pungentissimo com'egli è, e là dove più dolorosa è la morsura, nel cuore o nell'anima che si abbia da dire; morsicato e piagato da' discorsi di filosofia, che più addentro penetrano de' denti di vipera, quando cadano in anima giovinetta e ben naturata; sì che ne fanno e dire e fare di tutte; e di più vedendo dinanzi a me Fedri, Agatoni, Erissimachi, Pausania, Aristodemi ed Aristofani, Socrate stesso non importa di nominarlo, e poi quant'altri qui vi trovate.... poichè a tutti voi è comune la insania del filosofare e lo esaltamento, tutti vo' mi darete ascolto, e così anco condonerete a ciò ch'io ho detto ed ho fatto; ma voi servi, e s'altri v'abbia profano ed inculto, chiudete forte i battenti delle vostre orecchie [117].

C. XXXIV. Come pertanto il lume fu spento e furono usciti i fanti, parvemi non fosse il caso d'andar per le lunghe con lui, ma dirgli alla bella libera, com'i' la sentiva. Perciò, scuotendolo, dissigli: Socrate, dormi tu? No davvero, rispose. Sai tu che cosa m'è passato pel capo? Che mai? dimandò. E' mi pare, diss'io, che tu sia il solo amatore degno di me, e, s'io non m'inganno, tu non hai il coraggio d'aprirti con me. Or io la penso così, che giudico sarebbe la più grande stoltezza non concederti questo e qualunque altra cosa onde tu abbisogni, vuoi del mio o di quel degli amici. Io nulla ho più a cuore che di riuscire quanto migliore è possibile; nè a ciò potrei trovare più saldo aiuto del tuo. Per ciò a tal uomo rifiutando, i' sentirei maggior vergogna dinanzi a' saggi, che non ne sentirei dinanzi al volgo e a gl'ignoranti cedendogli. Ed egli in sentirmi dire di tali cose, ironicamente e con un modo che è tutto suo, si fe' a dirmi: Alcibiade diletto, e' rischia caso tu non sia proprio un dappoco, se vero è ciò che dici di me, e ch'ella sia in me certa potenza, per la quale potresti addivenire migliore; certo tu scopriresti una insuperabile bellezza in me e di molto diversa dall'avvenenza tua. Però se, scortala, tu ti pensi farla tua, e cambiare bellezza contro bellezza, non di

poco mediti soverchiarmi studiando ad acquistare in vece della parvenza la vera bellezza, e a cambiare realmente il rame con l'oro [118]. Ma guarda meglio o diletto, tu non t'inganni ed in me non v'abbia un bel nulla. Veramente la vista dell'anima allora incomincia ad essere acuta, quando quella degli occhi incomincia a scemare; e tu se' ancora lungi da ciò. Ed io di rimando: quanto a me la è così, nè ho detto altrimenti da quel ch'i' penso; tu consulta in te stesso, secondo che reputi meglio e per te e per me. Certo così ben dici, riprese: coll'andare del tempo maturamente consigliandoci, no' faremo quello che a noi due ne parrà il meglio e quanto a ciò e quanto al resto. Io dopo tale colloquio avendo lanciato in certo modo i miei dardi, mi credetti ch'e' fosse rimasto piagato. Quindi levatomi su nè lasciandogli più dir parola, dopo averlo con questo mio stesso mantello coperto (chè eravamo d'inverno) adagiatomi sotto 'l pastrano di lui, e gettate le braccia attorno a quest'uomo, divino veramente e ammirando, gli giacqui tutt'intiera la notte daccanto. E nemmeno in ciò, o Socrate, tu dirai ch'io menta. Ma mentr'io ne faceva di tali, egli di tanto mi soverchiò, e tanto ebbe in dispregio e si rise della bellezza mia e m'ingiuriò sì atrocemente.... e sì ch'io mi credeva bene ella valesse qualcosa, o giudici, giudici sì della tanta superbia di Socrate. E bene sappiatevi, per gli dei tutti e per tutte le dee, ch'i' mi levai dopo aver giaciuto con Socrate non altrimenti che se dormito avessi col padre mio o con un fratello maggiore. 219.

Dopo ciò che cuore vi pensate che fosse il mio, giudicando d'essere stato spregiato, e pur ammirando la natura sua, e la sua continenza e fortezza, e tal uomo avendo trovato, qual io non credeva potesse darsi per la continenza e per la fortezza? [119] Non v'avea modo in fatti ch'io mi adirassi nè della famigliarità sua mi privassi; nè v'era mezzo pronto pel quale guadagnare me lo potessi. Col danaro, i' mi sapeva di già ch'egli era di molto più invulnerabile che non col ferro Aiace, e 'l solo mezzo ond'io mi credeva di prenderlo, omai mi sfuggiva. I' non sapeva dunque che farmi, e ridotto in servitù da tal uomo come da un altro mai nessuno, i' gli era sempre C. XXXV.

dattorno. Tutto ciò m'era di già accaduto, quando ci toccò la spedizione insieme contro Potidea [120], e là eravamo insieme di mensa. E per primo egli superava non me soltanto nel sostener le fatiche, ma eziandio tutti gli altri; e quando chiusi fuori, eravamo costretti, come accade al campo, a soffrire la 220. fame, gli altri erano un nulla a paragone di lui nel sostenerla; d'altra parte, de' banchetti egli solo sapeva prender diletto e massimamente nel bere non avendo sete, chè quand' e' vi fosse sforzato, superava tutti gli altri; e ciò che era una meraviglia per tutti, nessun uomo mai ha veduto Socrate ebbro. E di ciò vo' potrete aver ben presto la prova. Quanto poi al sostenere i rigori del verno, e là gl' inverni sono terribili, e' fece prove ammirande ed arrivò sino a questo: una volta essendo il più rigido freddo, mentre gli altri tutti o si tenevano chiusi, o se alcuno uscia fuori, era quanto più potesse coperto di vesti e di sopravvesti, e i piedi aveva avvolti in feltri ed in pelli d'agnello, egli uscì col mantello medesimo che solea portar sempre, e scalzo camminava sul ghiaccio meglio che gli altri calzati, ond' i soldati lo guardavano di mal occhio quasi che dispregiandoli li sfidasse.

C. XXXVI. E di ciò basti:

« Ma ciò che fece e che sostenne il prode » [121]

ivi medesimo al campo, degno è bene si narri. Chè avendo una tal volta messo la mente in qualcosa, e' stette dalla mattina tutto il dì meditando, nè venendone a capo, non già si ritrasse, ma fermo in piè stette cercando. E già era il mezzodì e la gente accortasene, andavano l' uno all' altro dicendo con meraviglia: sin da questa mattina Socrate sta là impalato investigando qualcosa. Alcuni Ioni finalmente, dopo aver cenato, come venne sera, portatisi fuori gli stramazzi, chè era d'estate, preser riposo al fresco e nel tempo medesimo osservarono, s' e' fosse per rimanersi in piè anche tutta la notte. Ed egli stette fermo in piè fino a che venne il giorno e spuntò il sole; allora poi se n'andò, dopo fatta la sua prece al sole. E se vi piaccia, anco in battaglia: perocchè è giusto che io questo tributo gli renda: quando si combattè la battaglia, nella quale gli strateghi mi decretarono onorevole pre-

mio [122], non altri mi campò la vita se non costui, non mi volendo abbandonare ferito com'era, e così salvò me e le mie armi. E per ciò allora proposi, che gli strateghi a te dessero il premio, nè tu 'l negherai, o Socrate, nè dirai già ch' io menta; e allorchè poi gli strateghi, dispregiando il mio degno procedere, vollero a me dare 'l premio, tu anco più degli strateghi ti ostinasti, perch' io lo avessi e non tu. Oltre a ciò, o amici, bisognava aver visto Socrate, quando l'esercito fece la sua ritirata da Delio [123]. I' mi vi trovava a cavallo ed egli negli opliti. Egli dunque si ritraeva, essendo i nostri sbandati, insieme a Lachete; quand' i' l'incontrai, gridai subito ad essi di far cuore e promisi, che non li avrei abbandonati. E veramente allora potei ammirar Socrate anco meglio che a Potidea, perchè trovandomi a cavallo aveva men da temere; e per primo e' sopravanzava di ben molto a Lachete per la prudenza; di poi mi pareva che fossero propriamente vere quelle tue parole, o Aristofane, e che anco là camminasse come fa qui « pettoruto e con torvo sguardo [124] » sicuramente guardando all' intorno amici e nemici e mostrando anco da lungi ad ognuno, che chi lo toccasse, saprebbe vigorosamente respingere; e per ciò anco più sicuro e' si ritrasse d'un altro, perchè non si tocca chi si comporta così nelle battaglie, ma i nemici sono sempre addosso a coloro che fuggono. Molte altre e mirabili cose sarebbero a dire di Socrate per sua lode; però per tutto 'l resto taluno forse potrebbe dire l' istesso anco di talun altro; ma questo ch' egli non somiglia a nessuno nè degli antichi ne' de' contemporanei, questo è veramente che desta la meraviglia. Ad Achille, per esempio, potrebbe taluno assomigliare Brasida [125] e qualcun altro; e per l'altro rispetto Pericle a Nestore e ad Antenore, e così altri ancora; e allo stesso modo altri secondo che uno ritraggali. Ma qual egli è desso per la singolarità sua, e per la persona e pe' discorsi suoi, per quant' uno cerchi, non potrebbe ad altri uguagliarlo nè degli antichi nè degli uomini del nostro tempo, se pur non fosse a quelli ch' io dissi, non già uomini, ma sileni e satiri, sì per la sua persona e sì pe' discorsi.

221.

Di fatti i' ho lasciato di dire incominciando che anco i

C. XXXVII.

discorsi di lui similissimi sono a' sileni che s'aprono. Perchè chi dia orecchio a' ragionamenti di Socrate, gli parrebbono in su le prime fatti per ridere: e' vengon in fatti fuori vestiti con tali parole e dizioni che le diresti la pelle d'un satiro. Ch'egli ha sempre in bocca gli asini col basto, e i fabbri ferrai e i calzolai e i conciapelle (126), e con ciò par ch'ei dica sempre le cose medesime, tanto che chi non l'abbia in pratica o ignorante sia de' suoi discorsi, se la riderebbe. Ma se
222. uno, apertili, vi guardi ben dentro, e riconosca com' in essi sia la buona ragione, sol essi tra ogni maniera di discorsi accoglierà in sè medesimo, e poscia li troverà affatto divini e pieni d'ogni splendore di virtù, e al massimo degl'intenti diretti, anzi a tale, in cui soltanto ha da tener fissi gli sguardi chi sia per riuscire onest'uomo.

Queste, o amici, sono le lodi ch'io do a Socrate; e d'altra parte ciò onde mi cruccio, avendovi mescolato alle lodi pur anco le ingiurie ch'egli mi ha fatto. Nè già con me solo si è così comportato, ma e con Carmide di Glaucone (127) e con Eutidemo di Diocle (128) e con altri ben molti, i quali avendo tratto in inganno, quasi ne fosse amatore, finì per addivenirne l'amato. E quest'io ti dico, o Agatone, perchè tu non ti lasci prender al laccio da lui, ma da' casi nostri fatto accorto, ti tenga in guardia, nè, come il proverbio dice, tu abbia da imparare a tue spese (129).

C. XXXVIII. Com'Alcibiade ebbe così parlato, fu un rider di tutti, giudicandosi ch'e' fosse ancora preso d'amore per Socrate; allora che questi si fece a dire: bene in cervello parmi tu sia, o Alcibiade; chè se non fosse così, coll'accorto girar del discorso, non ti saresti studiato a nascondere, perchè tutte queste cose abbia detto; nè, quasi fosse un di più, l'avresti posto in sul fine del tuo discorso, mentre tutte queste cose appunto a questo fine avevi detto, di metter male tra me ed Agatone, stimando abbia da amare te solo e non altri, e così pure Agatone da te solo abbia da essere amato e non da alcun altro. Ma non ci è già sfuggito l'accorgimento tuo, anzi questo tuo drama satirico o silenico no' l'abbiamo perfettamente inteso. Ma tu, Agatone mio, fa' che a lui non riesca, anzi

comportati in guisa che niuno valga a dividerti da me. Ed Agatone allora: affè, o Socrate, che tu rischi di dare proprio nel segno; ed argomento ch'egli si sia sdraiato per l'appunto nel mezzo tra me e te a fine di separarci l'uno dall'altro. Ma non gli farà buon pro', ch'io venendo dalla parte tua mi ti sdraierò a lato. Benissimo, riprese Socrate, vieni e ti sdraia da canto a me. Affè di Giove, esclamò Alcibiade, quante me ne fa quest'uomo! e' si pensa soverchiarmi ad ogni momento; ma almeno, se non altro, oh l'ammirabile uomo che sei, lascia che Agatone si sdrai qui nel mezzo a noi due. Impossibile, riprese a dir Socrate: perchè tu ha' già detto le lodi mie, ed ora conviene che pur io lodi quello che ho a destra; e quindi se Agatone ti si adagiasse da lato, e' non direbbe le lodi mie di bel nuovo prima che fosse da me stesso encomiato. Concedi dunque, o egregio, nè invidiare a questo garzone le lodi mie; ch'io brucio dal desiderio di dirgliele. Oh! oh! esclamò Agatone, a niun patto, o Alcibiade, i' vorrei restar qui, ma me ne leverò ad ogni costo per aver le lodi di Socrate. Eccoci alle solite, soggiunse Alcibiade; quando c'è Socrate, a verun altro è concesso d'aver che fare co' belli; e ve' ora come opportuna e persuasiva ragione ha trovato, perchè lui gli sia a lato. 223.

A questo punto Agatone si levò su per andare a lato a Socrate; e subito dopo gran numero di bevitori s'appresentarono alle porte di casa Agatone, e trovandole aperte per alcuno che n'era uscito, difilato entrarono in mezzo a loro, e, preso posto, fu un vero baccano nè più con ordine veruno si procedette nel bere larga copia di vino. Quindi Erissimaco, Fedro ed alcuni altri, narrò Aristodemo, che ritiraronsi; a lui poi prese sonno e un bel pezzo dormì, chè lunghe erano allora le notti (130), nè si risvegliò prima di giorno al cantare de' galli. Quando poi si svegliò, vide che altri dormivano ed altri già s'eran partiti; Agatone, Aristofane e Socrate soli vegliavano, e se la bevevano ad un vaso capace da destra a sinistra. Socrate poi ragionava con essi loro, ma di quest'ultima parte della conversazione disse Aristodemo di non ricordarsi, perchè da principio non v'aveva assistito, ma avea dor- C. XXXIX.

micchiato: in somma però, diss'egli, Socrate li obbligò ad ammettere che al medesimo uomo s'appartiene di saper fare tanto comedie quanto tragedie, e chi eserciti l'arte del tragico, dover esser pure autor di comedie. Gli altri due obbligati ad ammetterlo, a gran pena gli tenevan dietro pel sonno; e primo essersi addormentato Aristofane, e poi, quand'era di già giorno, Agatone. Socrate allora quand'eglino furono omai vinti dal sonno, si levò su, e partì, e lui, com'era suo uso, seguitandolo, andato al Liceo, e preso il bagno, si passò l'intiera giornata com'ogni altro giorno ordinario, finchè a sera a casa ritrassesi.

ANNOTAZIONI

(1) Ponga mente il lettore per giungere a penetrare nell'artistico disegno del dialogo, al modo ond'è stabilita la tradizione del convegno di casa Agatone e de' ragionamenti che vi si tennero. Aristodemo Κυδαθηναιεύς che vi s'era trovato presente, narrò ad Apollodoro e a Fenice (cf. pag. 173. b.); Glaucone che n'aveva sentito già parlare a Fenice, ne interrogò già Apollodoro, che la narrazione d'Aristodemo avea completato, interrogando in proposito Socrate stesso, e per ciò si dichiara ben preparato a sodisfare ora al desiderio da gli amici manifestatogli, perchè ciò che narrato gli aveva Aristodemo, ha completato per la narrazione di Socrate stesso e l'ha ben presente alla memoria, avendone egli stesso il dì innanzi dato conto a Glaucone. La narrazione che Apollodoro imprende, cade manifestamente nel tempo in cui Socrate ed Agatone sono ancora viventi, cioè nel terzo o quarto anno dell'Ol. XCIV. Più difficile è definire dove si finga, che la narrazione d'Apollodoro a gli amici abbia luogo. Alessandro Hommel nella edizione speciale che procurò del nostro dialogo (Lipsia 1834.) affermò, che la narrazione sia fatta tra via, nella strada che lungo il muro Falerico univa la baia di Falero alla città, dove medesimamente pochi dì innanzi ne aveva fatto la narrazione a Glaucone; e appoggia questa sua affermazione su la formula ταῦτα χρὴ ποιεῖν ch'egli crede debba leggersi ταὐτά. Ma nè la lezione, nè la determinazione di luogo ch'egli ne trae, possiamo affatto approvare. La narrazione d'Apollodoro, a nostro giudizio, è fatta in un ritrovo qualunque d'amici.

(2) Il Falero, com'è noto, era l'antico porto militare degli Ateniesi ad oriente della baia del medesimo nome, donde Temistocle lo traslocò nella penisola del Pireo a 4 miglia e mezzo di distanza. Sotto Pericle Ippodamo da Mileto costruì le mura che congiungevano Atene co' suoi porti; le lunghe mura a settentrione la ricongiungevano al Pireo e 'l muro Falerico alla baia di Falero. Ma questo muro fu col tempo abbandonato, quando si vide, che il porto di Falero era di poco momento in comparazione del Pireo e che lo spazio chiuso tra le lunghe mura e 'l muro Falerico sarebbe stato difficile a difendersi.

(3) ὦ Φαληρεύς, ἔφη, οὗτος Ἀπολλόδωρος, οὐ περιμενεῖς; Così co' migliori editori. L'uso del nominativo pel vocativo nelle appellazioni di

questa fatta non ha bisogno d'essere confermato con esempi; ma ciò che nel nostro luogo richiama maggiormente l'attenzione, è 'l collocamento delle parole. Ad ogni ellenista torna a mente l'ὦ οὗτος Αἴας di Sofocle. V'ha quindi nell'ὦ Φαληρεύς diviso per l'ἔφη da οὗτος Ἀπολλόδωρος qualche cosa di spezialmente giocoso che noi non arriviamo a cogliere. Quindi il Wolf, il Sydenham, lo Schütz sono andati variamente fantasticando; l'Ast sospettò che Glaucone pronunziasse Φαληρεύς come φαλαρίς o φαληρίς quasi applicando per giuoco il nome dell' uccello palustre ad Apollodoro per la sua calvizie. E a lui tenne dietro Jeronimo Müller che tradusse: «Freund Glatzenheimer». Altramente l'Hommel che vuol vedervi messo in giuoco il modo di camminare di Apollodoro che imitava il βρενθύεσθαι di Socrate (cf. pagina 221. b.). Che qui un giuoco di parola vi sia, a noi par certo, ma in che esso consista, non sappiamo affermare, massimamente per questo riflesso, che ignoriamo quali particolari storielle e scherzi l'arguto volgo ateniese abbia accoccato a questo o a quel demo, come l'arguto volgo fiorentino a gli abitanti de' vari paeselli che alla sua città fan corona.

(4) La data della vittoria tragica d'Agatone è fermata da Ateneo V. 57. pag. 217. e cade nelle Lenee dell'anno (417. a. C.) quarto dell'Ol. XC. Dopo le vittorie dell'arte, come dopo quelle de' grandi giuochi, era costume far sacrifici e feste in compagnia d'amici e parenti e de' coreuti che alla vittoria avevano partecipato. Vedi il Wolf nell'eccellente introduzione alla edizione speciale che n'ha procurato del nostro dialogo.

(5) Non è il Glaucone fratello a Platone, che avremo da incontrare ancora nella Repubblica; ma 'l padre di Carmide. Della stirpe di lui vedi gli Scholia Ruhnckeniana pag. 201.

(6) La partenza di Agatone per la Macedonia, alla molle e lussuriosa vita di cui ci dan notizia gli Scholia in Aristoph. (ad Ran. v. 85.), è fissata all'anno primo dell'Ol. XCIII. da quel gran maestro di critica ch'è Federico Ritschl, nella dissertazione che dettò, intorno ad Agatone e della quale già altrove abbiamo parlato.

(7) Avverti con quanta cura Platone distingua il tempo della narrazione d'Apollodoro da quello in cui Agatone celebrò col banchetto la sua vittoria *con la prima tragedia*. Come s'abbian da intendere queste ultime parole, non ha molto bisogno d'essere dichiarato. Cf. Boeckh, Graecae trag. princip. etc. pag. 106. e seg.

(8) Di Aristodemo Cidateneo vedi quello che abbiam detto nel proemio § 3.

(9) Presso Senofonte Mem. Socr. I. iv. 2. il suo soprannome è μικρός. Qui l'altro soprannome che gli è accoccato, è da prender nel senso medesimo in cui sul principio del Carmide è dato del matto a Cherefonte.

(10) Qui il dialogo d'introduzione ha termine e incomincia la narrazione. Vedi Proemio § III.

(11) Il verseggiato proverbio ci è conservato dallo Scoliaste e da Ateneo V. 5. pag. 188. ed è il seguente:

«αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαιτὰς ἴασι».

Qui il δειλῶν per Agatone si muta in ἀγαθῶν, e per giustificare la mutazione, con molta festività, accenna al luogo dell'Il. β. 408.

(12) Allusione alle parole della Doloneia, Il. K. v. 224., alle quali il lettore ricorderà che s'è accennato pur nel Protagora pag. 348. Tutti i mss. che sono a cognizione nostra, e quelli eziandio, da' quali tradusse il Ficino, hanno ἐρχομένω πρὸ ὁδοῦ, lezione impossibile, sebbene sia stata anco recentemente difesa dal Bernhardy.

(13) Vedi con che bell'arte ti prepari Platone a ciò che narrerà in appresso Alcibiade a pag. Stef. 221.

(14) I mss. men buoni hanno qui aggiunte le parole ἁπτόμενός σου, ma non le hanno nè il Bodleiano nè il Vaticano. Tra le vecchie edizioni la I. Basileense le ha intralasciate; e noi le sopprimiamo con l'Hermann.

(15) Secondo l'emendamento del Wolf in luogo del τὸ κενώτερον dato dal massimo numero de' Mss. e dalle antiche edizioni.

(16) Si è disputato da un pezzo su questa similitudine e si son proposti vari emendamenti. La spiegazione migliore quella mi è sembrata del van Geel, Bibl. crit. nova T. II. pag. 274. Non è in fatti sconveniente che in un simposio s'accenni a quella specie di giuocarello fatto con un bicchiere pieno raso e un altro vuoto e pel quale dal bicchiere pieno si fa passare l'umido nel vuoto, col mezzo d'un filo di lana.

(17) Cf. il Simposio Senofonteo II. 1., Plutarco Sept. Sap. Conv. pag. 939. con le note del Winckelmann e l'Excurs del Becker da noi tradotto nelle Appendici al Libro III. delle Mem. socratiche. Accenna al nostro luogo Ateneo nel V. 7. pag. 214.

(18) Ῥᾷστα τὸ ἥδιστα ἐνταῦθα σημαίνει. Lo Scoliasta.

(19) Cf. Fedro pag. 227. a.

(20) Su questo luogo si fondarono gli antichi sostenitori d'una specie di rivalità tra Platone e Senofonte, della quale i due conviti farebbero testimonianza. Ma vedi la eccellente scrittura del Boeckh già più volte citata: de simultate quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur, pag. 8. et seg. e l'Ast l. c. pag. 317.

Cf. poi il luogo del Protagora pag. 347.

(21) Il verso d'Euripide è questo:

«Κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα».

(Matthiae Melanippe fragm. VI. T. IX. pag. 215. fr. 488. Dindorf: Μελανίππη ἡ σοφή.). Questo verso conservatoci da Dionigi d'Alicarnasso,

Rhet. IX. 11. e che richiama a mente l'altro verso Euripideo dell'Elena, 520:

«λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμός, σοφῶν δ' ἔπος»

pare addivenisse come proverbiale. Vedi all'Apologia pag. 20. e.

(22) Cf. Isocrate nella laudazione di Elena pag. 304. e Cic. nel Bruto 47. Dell'encomio sofistico d'Eracle per Prodico abbiamo larga notizia dalle Memorie socratiche, II. 1.

(23) ἔρανον εἰςενεγκεῖν, symbolam conferre. Questa formula fu già illustrata dal vecchio Casaubono ad Theophr. Charact. c. XV.

(24) ἐπὶ δεξιά, o, come i latini dicevano, *a dextra in orbem*, cioè movendo dalla destra e andando in giro.

(25) Si è disputato tra' critici sul proprio significato di queste parole su le labbra di Socrate. Il Wolf volle vederci un accenno poco benevolo a' costumi del poeta, che veramente non ci son d'altra parte noti; e il Rückert invece crede, accennino alle veneri della comedia aristofanesca. Ma veramente questo è modo di dire posteriore all'età di Platone, nè può quindi approvarsi la interpretazione di lui. La giunzione di Dioniso ed Afrodite massimamente ne' conviti è d'altra parte notissima.

(26) Pon mente a questa artistica riserva che fa l'autore.

(27) Teogonia v. 117.: ho fatto anch'io l'emistichio per conservare il repentino passaggio dall'orazione indiretta alle parole del poeta ch'è caratteristico in Fedro. Non so assentire all'Hermann e ad altri critici, che la citazione testuale de' versi Esiodei non sia di Platone; e nemmeno trovo fondati i sospetti dell'Heyne su le parole onde Fedro dà come la spiegazione della dottrina teologica, egli ch'è il teologo razionalista, d'Esiodo. L'Heyne in una dissertazione inserita nelle memorie dell'Academia delle Inscrizioni T. I. pag. 377. ritenne che queste parole siano state qua trasportate dal I. 4. della Metafisica d'Aristotele.

(28) Vedi il Karsten De Parmenidis reliquiis pag. 119. e seg.

(29) Vedi lo Sturz de Pherecydis fragm. pag. 215. e seg.

(30) Se non ci siamo male apposti nello stabilire il tempo in cui Platone avrebbe dettato il Convito, scrivendo questo luogo dovette avere dinanzi alla mente l'ἱερὸν λόχον de' Tebani di cui vedi Eliano V. H. III. 9. e Massimo Tirio XXIV. 2. pag. 587.

Lisia nell'orazione κατὰ Φίλωνος δοκιμασίας, V. pag. 887. e Demostene in quella contro Neera II. pag. 1353. Reiske, ci hanno conservata la legge attica in proposito di coloro che abbandonassero il posto loro assegnato: τὸν λιπόντα τὴν τάξιν ἀπέχεσθαι ἀγορᾶς, μήτε στεφανοῦσθαι, μητ' εἰςιέναι εἰς τὰ ἱερὰ δημοτελῆ.

Cf. la Politeia V. pag. 468. b. e le Leggi XII. pag. 945.

(31) Riferisco dall'Ast la drittissima annotazione che appose al

nostro luogo: «Der Text ist unverderbt; καὶ μήν-γε ist, wie weiter unten pag. 202. b. *ja auch* d. h. in diesem Zusammenhange *vollends*, und die abgebrochene Rede, die mit einem allgemeinen Satze endet (οὐδεὶς οὕτω κακός κ. τ. λ.) charakterisirt treffend den Phaedros als leidenschaftlichen Erotiker, den der Gedanke, dass der Liebhaber den Geliebten verlassen und ihm in der Gefahr nicht beistehen sollte, empört und fast ausser sich setz» Platon's Phaedros u. Gastmahl übers., erläutert u. verbess. von Fr. Ast. Jena 1817.

Ho dubitato lungamente, se potessi lasciare nella traduzione l'αὐτός che precede l'Ἔρως nel testo e che l'Iacobs voleva mutato in οὕτως; ma la prova fatta dal Rüchert, dall'Hommel e dallo Stallbaum anche col latino, non m'ha incoraggiato a conservarlo nel mio italiano.

Il luogo omerico a cui s'accenna, è nel decimo κ. dell'Iliade v. 482.

(32) Il mito d'Alceste che «nobilitatur carminibus omnium», come scrisse Seneca ad Helv. c. 17., «quae se pro conjuge vicariam dedit» non ha mestieri d'essere dichiarato in nota. E meno ancora il mito d'Orfeo, e massimamente a' connazionali di Virgilio, benchè qui Fedro modifichi il mito a' suoi propri intendimenti.

(33) Cf. Il. σ. 94. ι 410. L'amplificazione retorica v'è tuttavia manifesta.

(34) Di questo luogo già disputarono fin da antico i platonici. Angelo Poliziano Obs. I. 45. il primo sospettò d'esso e lo seguitarono il Buhle, il Valckenaër e il Wolf. Ma oppostamente sentirono il Bast, l'Heyne, l'Ast, il Boeckh e lo Schleiermacher e dettero buona ragione di ciò che qui si legge. Fedro in fatti è un omerico appassionato e 'l suo poeta che gli è maestro e duca, vuole abbia maggiore autorità che non gli altri.

(35) Di Pausania è discorso abbastanza nel proemio § IV. pag. 290. Tuttavia ci pare da aggiungere qui, ch'egli, il quale partecipa eziandio al Simposio Senofonteo, vi dice quello che nel Convito platonico è detto da Fedro ὡς καὶ στράτευμα ἀλκιμώτατον ἂν γένοιτο ἐκ παιδικῶν τε καὶ ἐραστῶν. Ma da quel luogo del Convito Senofonteo, VIII. 32. il Thiersch, Specimen de Platon. Simpos. pag. 7. e dopo lui molti altri hanno affermato, che Pausania sia stato autore d'una scrittura erotica, alla quale e Platone e Senofonte abbiano attinto per ritrarne il carattere. Ingegnosa conghiettura veramente per ispiegare molte affinità tra' due conviti; ma tuttavia non provata abbastanza; e massimamente se si consideri, che molte cose dette da Pausania presso Senofonte sono qui dette da Fedro. Cf. Senof. Conv. VIII. 32. e Plat. Conv. pag. 178. e.; Senof. VIII. 32. 34. 35. e Plat. pag. 179. a.

(36) Luciano Amor. § 37. e Plutarco Erot. pag 62. ed. R. provano, come questa distinzione de' due Amori divenisse volgare. Anche il Socrate del Convito Senofonteo non l'ha in disdegno VIII. 10.

(37) Poco diversamente parla Pausania presso Senofonte VIII. 32.-35.

Quanto a' costumi de' Lacedemoni ricordati poco appresso cf. Senof. Polit. de' Lacedem. II. 13. 14. Plutarco Inst. Lacedem. pag. 237. b. Eliano V. H. III. 10. 12. Plutarco in Licurgo pag. 200. e seg. E quanto a quelli de' Tebani, Eliano V. H. XIII. 5. Ateneo XIII. 2.

(38) Sentenza bellissima e verissima, a cui gioverà che il lettore riavvicini ciò che dice Demostene nella I. Filippica pag. 51.

(39) Notissima istoria è questa d'Armodio e d'Aristogitone. Vedi come amore e amicizia distinguano le parti diverse de' due giovani.

(40) Ho accolto, e di lieto animo, il felice emendamento dell'Hermann a questo luogo lungamente agitato da' critici. Vedi la Praefatio Hermanni, vol. II. pag. XIII. XIV.

(41) Conservo l'assonanza, onde l'autore dà 'l giambo a gli artifizi de' sofisti.

(42) Di questo comico incidente è detto abbastanza nel proemio § III. pag. 283.

(43) Dell'orazione di Erissimaco vedi il proemio § IV. pag. 295.

Riscontrerai con profitto la Metafisica d'Aristot. I. 4. pag. 984. b. s. ed. cit. e il bel luogo degli Uccelli d'Aristofane v. 695. e seg.

Anche qui il Thiersch vuol vedere come spogliata una qualche scrittura del medico.

(44) Di questa sentenza d'Eraclito tocca eziandio Aristot. ne' Morali a Nicom. VIII. 2. pag. 1155. ed. cit. ed anche ne' Morali ad Eudem. VII. 1. 1235.

L'emendamento che qui propose il Bast, fu già confutato dal Tennemann Gesch. d. Phil. Erst. Band. S. 228. con la citazione di Simplicio ad Aristot. Phys. pag. 11. b.

(45) «Respicit ad nominis etymon atque vulgarem Venerem aequiparat Polyhymniae, cuius nomen cantuum varietatem ac multitudinem denotat» Stallbaum.

(46) Di queste parole d'Aristofane è data ragione nel proemio § III. pag. 284.

(47) Di questa orazione d'Aristofane vedi il proemio § IV. p. 298.

(48) ὥςπερ οἱ κυβιστῶντες. Κυβιστᾶν lo abbiamo tradotto secondo la ottima interpretazione dello Sturz Lex. Xenoph. s. v. «rotare se, caput deorsum, pedes sursum proiicere, ita tamen ut, priusquam in terram devenias, suo loco caput et pedes consistant». Come ognuno intende, è 'l giuoco medesimo che pur oggi si vede fatto ne' circhi.

(49) Forse, come già ne avvertirono l'Ast e lo Stallbaum, accenna a' placiti di più antichi filosofi che attribuirono forza quasi virile al fuoco e natura femminina alla terra. Cf. Aristot. Metaph. I. 3. 6. Phys. I. 6. Cicer. Acad. IV. 37. L'acqua poi teneva per essi un luogo come di mezzo tra 'l fuoco e la terra.

(50) Cf. Odissea λ. 307. e seg.

(51) Chi non ricorda qui la favola degli Uccelli d'Aristofane, quando Giove, perchè gli dei non abbiano a morire di fame, si pensa di trasmettere a gli uccelli stessi l'impero?

(52) Luogo agitato da' critici. Ho accolto l'emendamento Ruhnkeniano. Qui s'accenna a particolari costumanze e giuochi attici qual era quello di tenersi dritti con un piè sopra un otre per le feste ascolie che cadevano nel secondo giorno delle Dionisiache minori.

(53) Riporto la nota del Wolf a questo luogo: «Diese Vergleichung erklärte mir ein gelehrter Freund, der selbst dem Eierlegen der Cikaden mehrmals zugesehen hat. Sie thun dieses vermittelst eines Stachels, den das Weibchen am Hintertheile hat, und der ein Drittheil der Länge des ganzen Thiers ausmacht. Damit bohren sie in die Erde, öffnen ihn, und lassen die Eier in den Sand fallen, wo sie von der Sonne ausgebrütet werden. Wie treffend die Vergleichung ist, sieht man, wenn man sie weiter verfolgen will».

(54) ὥςπερ αἱ ψῆτται, i *passeres* de' Latini. Cf. Plin. H. N. IX. 20. Arist. H. Anim. IV. 11. IX. 37.

(55) Vedi il Wachsmuth Hellen. Alterthumskunde II. T. II. A. S. 48. u. f.

(56) Di questo ricordo del Μαντινέων διοικισμός è discorso abbastanza nel nostro proemio § VII. pag. 319.

(57) Chiama θέατρον gli altri convitati che alla loro volta stanno ascoltando. Ritroveremo questo stesso modo nelle Leggi II. 659. a. III. 700. e. Da Platone questa espressione passò a Plutarco, ad Eunapio e ad altri scrittori eruditi.

(58) ἐπὶ τὸν ὀκρίβαντα ha il testo. Ὀκρίβας, come i Lessicografi insegnano, è lo stesso che λογεῖον o 'l luogo onde recita l'attore. Timeo lo definisce πῆγμα τὸ ἐν τῷ θεάτρῳ τιθέμενον, ἐφ' οὗ ἵσταντο οἱ τὰ δημόσια λέγοντες. Indi si fa a dire, ch'è affatto diverso dalla θυμέλη. Vedi il Ruhnken a quella rubrica di Timeo. Fozio che cita il nostro luogo, lo definisce τὸ λογεῖον ἐφ' ᾧ οἱ τραγῳδοὶ ἠγωνίζοντο.

(59) Della parte che qui è data a fare a Fedro, vedi quello ch'è detto nel proemio § IV. pag. 288.

(60) «Manifestum est, Platonem ingenium et dicendi genus, quo Agatho utebatur, ad veritatem mirabiliter expressisse. Plena est haec oratio vocum altisonarum, oppositionum, omniumque festivitatum, quae ex Gorgiae disciplina desumptae videantur, ut coniici licet ex pag. 198. b. c. ubi Socrates ornatus redundantiam videlicet laudans addit καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐχ ὁμοίως θαυμαστὰ κ. τ. λ.» Groen van Prinsterer Prosop. plat. pag. 167. Cf. il proemio § IV.

(61) In brevi parole ci è così indicato e l'argomento e la partizione del discorso: prima loderà la bellezza e grazia del dio; appresso le virtù sue.

(62) φεύγων φυγῇ τὸ γῆρας. Grazietta Gorgiana che troviamo a gran studio imitata da Luciano adv. Ind. § 16., da Libanio Decl. IV. pagina 136., da Aristide Orat. Plat. II. 158.

(63) Vedi Liside pag. 214. a. Onde Cicerone: «pares cum paribus veteri proverbio facillime congregantur». Cato m. 3.

(64) Agatone accenna a quello che ha detto Fedro pag. 179. L'Ast vorrebbe al nome di Parmenide sostituito quello d'Epimenide appoggiandosi al luogo delle Leggi III. pag. 677. e a Pausania VIII. 18. Ma fu molto dirittamente confutato dal Karsten De Parmenidis reliquiis pag. 20. e seg. e dal Brandis nelle Comm. Eleaticae pag. 127. e seg.

(65) Iliade XIX. 92. Parrà strano che un filologo dell'acutezza dell'Orelli ritenga tutto questo passo e la citazione omerica per una giunta posteriore.

(66) La contrapposizione d'ὑγρός e σκληρός se è resa pel significato, è perduta per l'assonanza.

(67) Chi non ricorda lo Stasimon dell'Antigone v. 782. s. e i versi d'Orazio Od. IV. 13. 6.

«. . . . . virentis, et
Doctae psallere Chiae,
Pulchris excubat in genis».

(68) Passa alle lodi della virtù e per segno di vana ostentazione enumera le quattro virtù cardinali. Qui abbondano i πάρισα che ho studiato a conservare quanto m'è stato possibile.

(69) Più difficile ancora m'è stato di conservare i movimenti ritmici e metrici. Qua e là l'ho tentato, ed ecco perchè il lettore sentirà di tanto in tanto versi ed emistichi.

(70) Ricordo del bellissimo frammento di Pindaro (Boeckh 151. Schneidewin 48. e Bergk 146.) già riferito nel Gorgia pag. 484. b. e da noi tradotto. Per comodo del lettore lo trascrivo ancora una volta.

«Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτᾳ χειρί· τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέος· ἐπεὶ Γηρυόνα βόας
κυκλωπίων ἐπὶ προθύρων Εὐρυσθέος
ἀναιτήτας τε καὶ ἀπριάτας ἤλασεν».

(71) Un frammento della Σθενέβοια d'Euripide (Matthiae IX. 330. Dindorf P. S. fr. 666.) suona ugualmente:

«ποιητὴν δ' ἄρα
Ἔρως διδάσκει, κἂν ἄμουσος ᾖ τὸ πρίν».

(72) Il facile e molle poeta finisce col parlare in molli e facili versi. Forse Platone in dettandoli ebbe innanzi al pensiero il luogo dell'Odissea μ. 168. Ma studiò certamente a far de' versi che s'atta-

gliassero al suo personaggio, e ben lo vediamo dalla rispondenza sillabica e dall'assonanza che sono ne' due versi, i quali furon già variamente tentati dalla critica come con qualche variante son dati da Mss. Tra le varie lezioni de' Mss. mi piace ricordare quella del Vaticano 225. che ho riscontrato io medesimo: ὕπνον τενικηδεῖ, e quella di tre codici laurenziani ὕπνον τε νηκηδῆ onde il Dindorf trasse il suo ingegnoso emendamento: κοίτῃ δ' ὕπνον νηκηδῆ accolto dall'Hermann, con lieve modificazione. L'Hommel invece vuol mutare ἐνὶ κήδει in ἐνὶ κήτει.

(73) Acutamente il vecchio Schütz sospettò nel suo Lect. Platon. Spec. I. pag. 4. della lezione vulgata. In fatti qui abbiamo due enumerazioni che si debbono corrispondere membro a membro, nè si vede facile corrispondenza tra ἐν λόγῳ e σωτήρ. Indi propose si leggesse ἐν μόγῳ e s' invertisse l'ordine degli appellativi. Ma 'l suo emendamento non ebbe fortuna per la difesa della vulgata fatta dall'Ast.

(74) ἀδεὲς πάλαι δέος δεδιέναι, dice Socrate, quasi gli si sia attaccata la febbre gorgiana delle assonanze.

(75) Allusione al notissimo luogo dell'Odissea λ. 632.

(76) καὶ τοῦτο ὑπάρχειν ha il testo. La traduzione che n' ho data, m'è stata suggerita dalla giustissima osservazione fatta già dallo Schneider: «ὑπάρχειν a Platone dicuntur quaecumque fundamenti loco adesse debent, ubi quis quid exsequi voluerit». Ad Xenoph. Oecon. XXI. 11.

(77) La ironia diviene atroce ricordando qui il pensiero d'Euripide, l'amico d'Agatone. È a tutti noto il verso 612. dell'Ippolito:

«γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος».

(78) Lo stesso modo d'argomentare del Liside pag. 221. d. s.

(79) Noto per gli studiosi della filosofia platonica i luoghi ove questa identità del buono e del bello è dimostrata o accennata da Platone. Liside pag. 216. d. Ippia magg. pag. 296. a. e seg. Menone pag. 77. b. Timeo pag. 87. c. Leggi IX. pag. 859. d.; ma il luogo culminante è nel Filebo pag. 64. e seg. Appresso svolgerà lo stesso principio Diotima.

(80) Si è disputato a lungo e da molti sul personaggio che qui con tanta arte Platone mette a colloquio con Socrate. I più ritennero, sia un personaggio inventato da Platone medesimo pe' suoi artistici intendimenti, e 'l loro capitale argomento è questo, che di tal donna non abbiamo altronde notizia se non da Platone e da' platonici. Il minor numero, col quale il lettore sa che ci siamo schierati pur noi nel proemio § V., obbietta invece non potersi ammettere, abbia Platone creato di sua testa il personaggio della Diotima per compiere nel Simposio la parte medesima che è data ad Aspasia nel Menesseno e ad Epimenide nelle Leggi; la indicazione che ce ne dà della patria, provare che si tratta di donna conosciuta e di fama illustre; e finalmente non essere intieramente vero ciò che s' afferma, non

s' abbia notizia di lei altronde che da Platone. Uno scoliaste p. e. d'Aristide oratore ce la dà sacerdotessa di Giove Liceo; tanto che dopo il vecchio Fabricio B. G. II. pag. 403., Fed. Schlegel ed il Creuzer tentarono ricostruirne la vita, facendone una donna per santità di costume e sapienza famosa tra gli antichi Ateniesi, fors'anche sacerdotessa e pitagorica, della specie medesima di quella Teoclea o Aristoclea, che per antiche testimonianze troviamo con Pitagora in intime relazioni. Fino ad ammetterne la istorica esistenza noi non troviamo difficoltà veruna, ma più innanzi non sapremmo avanzarci e le stesse relazioni con Socrate non peniamo a credere un'invenzione platonica. Chi voglia saperne di più, oltre il van Prinsterer Prosopogr. plat. pagina 125. e seg., consulti la bella memoria dell'Hermann De Socratis magistris et disciplina juvenili, Marburg 1837. pag. 12. e seg.

(81) Qui hai netta la distinzione tra δόξα che è 'l giudizio che segue la percezione, e la ἐπιστήμη che si riferisce a τὰ ὄντως ὄντα o a ciò ch' è realmente, le idee. Giudizio primitivo e giudizio razionale del moderno linguaggio filosofico.

(82) Modo affatto dramatico che ritrovi presso Aristofane e Sofocle ugualmente che presso il Nostro anche altrove. P. es. Apolog. pagina 24. d. Menone pag. 80. Gorgia pag. 475.

(83) La dottrina platonica de' demoni troveremo svolta nel Politico pag. 271. e altrove. Presso l'Ast nel comentario a q. l. e nel Wyttenbach ad Eunap. pag. 110. troverai la serie de' posteriori scrittori che questo luogo platonico tenner dinanzi. Il gran Bentley ed il Creuzer han dimostrato, come Platone in tutto questo luogo attinga a gli Orfici. Cf. Clem. Alex. Strom. V. pag. 724. e il framm. orfico ivi conservatoci.

(84) Della ragione di questo splendido mito abbiamo parlato abbastanza nel proemio § V. pag. 309. s. Se qui dovessi riferire tutte le interpretazioni diverse che ha avute nell'antichità e ne' tempi moderni, invece d'una nota dovrei fare un libro. Mi ristringo alla citazione degli scrittori antichi:

Plut. de Is. et Osir. pag. 374. c. e seg.

Massimo da Tiro X. 4. pag. 107.

Temistio Or. XIII. pag. 162. b. c.

Origene c. Cels. IV. pag. 532.

Eusebio Praep. Evang. XII. 11.

Plotino Enn. III. 5. pag. 160. 293. a. 295. c. 296. f. 298 b. e seg. 317. b.

Porfirio nelle Ecl. di Stobeo II. pag. 826. Damascio περὶ ἀρχῶν pag. 392.

Tra' moderni citati in gran parte nel mio proemio segnalerò specialmente lo Zeller Ph. der Gr. II. B. S. 608. u. folg.

(85) Questa pittura d'Amore tanto diversa dalle antecedenti e

dalla comune e volgare rappresentazione della poesia e dell'arte facilmente dichiara l'intendimento del mito, quale l'abbiamo anche noi dichiarato.

(86) πόριμος ha il testo. Noi l'abbiamo tradotto secondo la definizione di Suida: δεινὸς ἐν τοῖς ἀπόροις πόρον τινὰ ἐξευρεῖν. Aristofane nelle Rane v. 1429. chiama αὐτῷ πόριμος Alcibiade.

(87) Vedi il Liside pag. 218. a. Come i neoplatonici amplificassero questa dottrina, non ha mestieri d'essere ricordato.

(88) Il modo greco è infinitamente più bello Φέρε, ὦ Σ., ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν· τί ἐρᾷ. Di questi modi che non credo facili a rendere in italiano, vedi il Winckelmann nella prefazione all'Eutidemo e la sintassi del Bernhardy pag. 385.

(89) Vedi il Sofista pag. 219. b.

(90) Le qualità, già prima (pag. 203. d.) attribuite all'Amore come dio, qui sono da Diotima date all'amore come brama dell'animo. Si è dubitato della lezione per la giuntura di μέγιστος con δολερός. In traducendo ho quasi accettato δολερώτατος che rimessamente propone lo Stallbaum. Il Creuzer correggeva ὁρμητικός τε καὶ τολμηρὸς ἔρως παντί. L'Hommel καὶ κοινὸς ἔρως e il Pflugk ὁλόκληρος ἔρως πάντῃ.

(91) Manifesta allusione al discorso d'Aristofane. Vedi ancora più innanzi a pag. 212. c. sul principio del capo XXX.

(92) Con l'Ast, col Rükert, con lo Stallbaum e con altri ho queste parole fortemente in sospetto.

(93) Anche i poeti ad Eilithyia la dea delle puerpere (cf. Preller Gr. Myth. S. 401. ff.), danno l'appellativo di πάρεδρος Μοιρᾶν. Vedi il Dissen alla VII. Nemea di Pindaro v. 1.

(94) Comune è la espressione appo gli antichi, che l'animo per la gioia si espanda e per la tristezza si chiuda. Ne avremo da Platone medesimo la spiegazione nel Filebo pag. 31. e seg.

(95) Qui ἐπιστήμη nella definizione dell'oblio è certamente nell'accezione particolare di cognizione di fatto e non scientifica.

(96) Ἀδύνατον δὲ ἄλλη leggo qui secondo il felice emendamento del Creuzer, accolto anche dall'Ast e da C. F. Hermann.

(97) Ecco raddirizzato anche il discorso di Fedro. E con quanta grazia tra gli esempi eroici si cita pur quello di Codro!

(98) Avverti che qui si parla di virtù civile, perciò σωφροσύνη e non σοφία.

(99) Riporto la bellissima nota che il Wolf trasse amplificandola dal Sydenham «Der Grund hievon ist der, weil das innere Auge sich zur Empfindung der Schönheit eben so öffnet, als zur Erkenntniss der Natur. Unsere Seele fängt immer bei einem einzelnen sinnlichen Gegenstande an, geht dann zu einem andern fort, vergleicht diese beide, und sieht in jedem das, was beide gemein haben. So fährt sie fort, sammelt und vergleicht mehrere andere Individuen dieser Gat-

tung, bis sie in allen diesen Individuen *einerlei Idee, eine und dieselbe Natur* wahrnimmt. So gelangt sie endlich zu einem vollständigen Begriffe dieser sowohl den Arten als der Gattung selbst gemeinschaftlichen Natur jener ewigen und unveränderlichen Idee, die eine und dieselbe in allen ist».

(100) La θύρα τῆς αὐλῆς com' è 'l punto capitale per la ricostruzione della casa greca, così era il vero ingresso alla abitazione del cittadino. Vedi la nostra Appendice III. al Libro III. delle Memorie socratiche dov'abbiam dato tradotto l'Er. Excurs zur dritten Scene del Charicles del Becker.

Ho conservato la parola greca aulé, perchè non può avere corrispondente in italiano.

(101) De' Κωμασταί, che, in compagnia di suonatrici e danzatrici d'ogni maniera, andavano gironzolando la notte e cantando e tumultuando, abbondano le antiche testimonianze. Non cito che il notissimo idillio III. di Teocrito. Le corone e le bende onde gli antichi s'adornavano la fronte nelle festività domestiche e religiose, come son ricordate dagli scrittori, così sono ugualmente raffigurate nelle opere della plastica.

(102) Luogo di dubbia lezione. Io ho tradotto secondo l'emendamento dell'Hermann che è tra' molti il meno improbabile.

(103) Delle relazioni passate tra Socrate ed Alcibiade vedi Plutarco in Alc. I. e Mass. Tirio XXIV. 5. Vedi anche il nostro proemio all'Alcibiade maggiore.

(104) Nel proemio abbiam già notato, che il Simposio platonico non ha simposiarca, come non ha la suonatrice di flauto e gli altri consueti ornamenti. Le particolari notizie intorno a' simposi greci le hai tutte raccolte nel Zweiter Excurs zur Sechsten Scene del Charicles del Becker ch'io ho riportato tradotto nell'Appendice VI. già più volte citata al Libro III. delle Memorie socratiche.

(105) Il psuctere è definito da Timeo ποτήριον μέγα καὶ πλατὺ εἰς ψυχροποσίαν παρασκευασμένον. Questo d'Agatone è detto che conteneva otto cotile o due terzi d'un χοῦς. La κοτύλη attica è uguale ad un'*hemina* romana. Vedi Hultsch Gr. u. Röm. Metrologie § 16. Seite 80. u. f.

(106) Iliade λ' 514.

(107) Della simiglianza di Socrate a' Sileni vedi anche il Teeteto pag. 143. e. e 'l Simposio di Senofonte IV. 19. v. 6. 7. De' moderni riscontra il Winckelmann Gesch. der Kunst II. pag. 75. e seg. dell'ediz. di Dresda. Il particolare significato di questo ravvicinamento di Socrate all'educatore di Dioniso ti apparirà manifesto pel carattere che da' poeti è attribuito a Sileno. Era poi uso degli artefici greci ornare le loro botteghe di grandi teche, nelle quali riponevano le loro opere migliori e cui davano appunto la forma d'un Sileno. Queste casse di custodia aprivansi διχάδε, cioè davanti e di dietro, perchè l'opera che

v'era rinchiusa, potesse da ogni parte vedersi. Vedi Boettiger Att. Musaeum I. pag. 355. e Amaltea III. pag. 168.-187.

(108) Vedi il Preller Gr. Mythol. Zweiter Abschnitt 7. Erster Band S. 573.-79. dove sono spiegate ottimamente le relazioni tra' Sileni e Marsia.

(109) «Olympi harmonias etiam recentiore aetate superstites fuisse passim tradunt. V. Aristoph. Eq. v. 9. et Sch. ibi. Eurip. Iphigen. Aul. v. 576. Aristot. Polit. VIII. 5. Plutarch. de Mus. pag. 1133. e seg. Neque enim aliae sunt quam notae illae Phrygiae, ἐνθουσιασμόν procreantes». Così il Boeckh in Minoem pag. 26.

Cf. il capo XII. della Ist. della lett. gr. del Müller. Vol. I. pag. 237. della mia traduzione.

(110) Ancora una reminiscenza omerica. Cf. Odis. μ. 47. e seg.

(111) Ho accettato intieramente la interpretazione dello Schleiermacher e a lui mi son tenuto vicino nella traduzione. La interpunzione e interpretazione del Creuzer e dell'Hommel non mi va affatto a sangue.

(112) Molto acutamente il Creuzer trovò, che in queste parole d'Alcibiade Platone studiasi d'imitare il bel frammento di Pindaro, Boeckh 128., Bergk 134. Schneid. XI. 25. dove le stesse cose son messe in bocca a Sileno.

(113) τὰ ἐντὸς ἀγάλματα. La traduzione m'è stata suggerita dalla imitazione Ciceroniana nel I. delle Leggi, 22.; «qui se ipse novit, aliquid sentiet se habere divinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dedicatum putabit».

(114) Οἶνος καὶ ἀλήθεια e οἶνος καὶ παῖδες ἀληθεῖς erano i proverbi greci, quali ce li ha conservati Fozio. Quale finissimo intendimento abbia avuto Platone nel citare qui il proverbio, apparisce di per sè al lettore. Dell'averne rappresentato ebbro e a che grado ebbro Alcibiade, abbiamo discorso nel § VI. del proemio.

(115) Alle morsicature di vipera si cercava rimedio con ogni fatta superstizioni, come nelle nostre campagne alla morsicatura de' cani idrofobi. Vedi il Petit Miscell. Obs. II. 15.

(116) L'anacoluto bellissimo in questo periodo con molta efficacia dipinge la commozione d'Alcibiade che narra. Sarò riuscito a conservare tanta grazia nel mio italiano?

(117) Il poeta ha dinanzi al pensiero il noto verso orfico
«Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι».

(118) Allusione al notissimo luogo dell'Iliade ζ 234. e seg.

(119) Di qui son manifestamente derivate le parole di Quintiliano In. Or. VIII. 4. 23. «nec mihi videtur in Symposio Plato, quum Alcibiadem confitentem de se, quid a Socrate pati voluerat, narrat, ut illum culparet, haec tradidisse, sed ut Socratis invictam continentiam ostenderet, quae corrumpi.... non posset».

(120) Della spedizione a Potidea nella quale Alcibiade e Socrate si trovarono insieme, si fa cenno e nel Carmide pag. 153. a. c. da principio e nell'Apologia pag. 28. e.

(121) Verso dell'Odissea δ. 242.

(122) Del premio decretato ad Alcibiade dopo Potidea vedi Plutarco in Alc. cap. VII. pag. 195.

(123) Della ritirata di Delio, Ol. LXXXIX. a. 1., abbiamo già parlato altre volte. Cf. Tucid. IV. 96. e seg. Ateneo nel V. pag. 329. e seg. sostenne, che Socrate non vi si sia trovato presente. Ma fu convinto di menzogna dal Luzac nel suo bel libro de Socrate cive pag. 51. e seg.

(124) Accenna al v. 361. delle Nubi.

«ὅτι βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλεις».

(125) Il pro' guerriero che cadde ad Amfipoli. Cf. Tucid. IV. 70. e V. 6.

(126) Cf. le Memorie socr. I. 2. 37. e il Gorgia pag. 490. e.

(127) Carmide da cui prende nome il dialogo così intitolato, è ben noto al nostro lettore.

(128) Quest'Eutidemo di Diocle, da non confondersi affatto con l'Eutidemo sofista che dà 'l nome al dialogo che immediatamente segue, lo troviamo in colloquio con Socrate nel IV. delle Mem. socr. cap. II. § 40.

(129) *ὥσπερ νήπιον παθόντα γνῶναι.* Più che un vero proverbio è un modo di dire derivato dalla poesia omerica (Il. ρ. 32. e υ. 198.) ed esiodea (Ἔργα v. 216.). Calzandoci, io l'ho reso col nostro proverbio.

(130) La vittoria infatti di Agatone, ci è detto, che fu per le Lenee, le quali cadono nel mese di Gamelione, e così tra la seconda metà del nostro gennaio e la prima metà di febbraio.

EUTIDEMO

PROEMIO

ALL' EUTIDEMO

I.

Proemiando al Protagora, o allo stupendo quadro in cui Platone si piacque ritrarci il contrasto tra la dottrina del suo maestro da un lato e dall' altro la sofistica e le instituzioni educative del tempo suo, dicemmo come sia di mestieri fare una gran distinzione (1) tra Protagora, Gorgia, Prodico ed Ippia e la posteriore generazione de' sofisti. Mentre que' primi in ogni loro avviamento che abbiano preso, serbarono la schiettezza dell' animo, tanto che per una lunga serie di non dubbie testimonianze ci appariscono uomini onorabilissimi; i più giovani lor successori, scostandosi ogni dì più dalla filosofica speculazione, con tutte le forze loro si consacrarono alla retorica, la quale a grado a grado si veniva mutando in un'eristica vana e loquace. Protagora il sensismo suo aveva innestato alla filosofia naturale d'Eraclito; Gorgia, a promuovere il suo giuoco dialettico, scerpava a frammenti la dottrina eleatica; ma i successori loro a queste vive sorgenti non risalivano; perchè prendendo qua e là proposizioni staccate de' loro maestri ed ogni investigazione e diffusione della verità trascurando,

(1) Vol. I. pag. 413.

riponevano la loro gloria nell'abbagliare l'inesperta gioventù con ardite affermazioni e con sofismi.

Di questa nuova generazione sofisti sono Eutidemo e il suo maggior fratello Dionisodoro, i due eroi del dialogo, a cui vogliamo preparare il lettore. Nati amendue in Chio, furono tra' coloni di Turii, donde poi sbanditi, ripararono in terra greca e presero stanza se non stabile, come pare, almeno frequente in Atene. Come la loro vita, dice lo Steinhart [1], si tramutò dall'oriente all'occidente del mondo greco; così eziandio andò ondeggiando il loro filosofico pensiero tra le dottrine d'Eraclíto e di Protagora, venute dalle contrade orientali dell'Ellade e quelle costituitesi nella occidentale scuola d'Elea. Maestri in principio di ginnastica e di scherma e segnalati per l'arte di fare gli esercizi d'arme, onde abbiamo inteso dal Lachete tanto severo giudizio, divennero in appresso maestri della retorica e dell'arte di scriver discorsi; onde poi, allettati dall'esempio e da' grossi guadagni, passarono ad insegnare dialettica ed etica, proclamandosi maestri insuperabili di virtù e di scienza politica. Ma ne' nuovi esercizi dell'insegnamento i due fratelli veramente continuavano ad essere gli schermidori di prima; erano in fatti finte e parate che insegnavano con la parola, come già prima con l'armi. Tenendosi in mezzo tra Protagora e Gorgia, i due schermidori sofisti toglievano a prestito e forme e affermazioni ora dall'uno ed ora dall'altro; ma non già per penetrare con la intelligenza ben addentro nelle dottrine sofistiche, sì invece per adoperarle come vere armi nelle esercitazioni loro. In que' giuochi del pensiero e in quelle gare della parola, or'ingegnose ed ora affatto vuote e fanciullesche, le quali invasero quasi tutta la filo-

(1) Platon's W. Zweiter. Band. Einleitung. S. 4.

sofia greca ed imperarono massimamente nella scuola affatto formale de' Megaresi, s'era fatto tesoro di tutte le più alte quistioni, riducendo a brevi formule le antitesi dell'essere e del divenire, dell'unità e della pluralità, dell'assolutamente infinito e del definito, del generale e del particolare; per le quali formule non appena enunziate, si veniva come appresentando il pensatore profondo che alla soluzione di quelle grandi contraddizioni era inteso. La dialettica così degli Eristici, come propriamente han da chiamarsi questi nuovi sofisti, ci apparisce quasi una ginnastica del pensatore; ovvero un preludio alla profonda conoscenza del pensiero e della parola; o, se vuoi meglio, queste fanciullesche gare della parola son come gli anni della sconsiderata giovinezza della filosofia, i quali per ciò appunto ritornano appo tutti i popoli, chiamati dal loro proprio genio alla filosofica speculazione.

Ella fu quindi opera degna di Platone a questa ingannevole e impura dialettica che rinunziava al conoscimento del vero e trascinava tanta gioventù fuori del retto cammino, contrapporre la imagine della vera dialettica che studia al vero e, penetrando nella profonda pienezza de' concetti, ha per ultimo fine l'etico instauramento. Per questo capitale intendimento che avremo da dichiarare anco meglio in appresso, il dialogo nostro si trova necessariamente in relazioni d'affinità col Protagora, col Gorgia e con l'Ippia maggiore. Chi si contentasse d'una esterna considerazione soltanto, potrebbe anzi dire, il nostro dialogo sia la continuazione o meglio il compimento d'un lato del Protagora. Quella *vis comica* istessa che domina il Protagora e l'Ippia maggiore, avviva così splendidamente l'Eutidemo; che alla lettura d'esso proviamo il diletto medesimo che ci danno le opere

meglio condotta dell'antica comedia; nel tempo che la sottile e variata caratteristica de' personaggi e 'l vivace movimento dell'azione dramatica ci mostrano l'Eutidemo fratello al Gorgia. Se non che, mentre il Protagora ti offre il gran padre della sofistica in mezzo a un gruppo ricchissimo di personaggi, il dialogo nostro ti presenta e più semplice l'azione e i personaggi men numerosi, ma con propria fisionomia più sottilmente disegnata e distinta.

Hannovi anzi tutti in bellissima luce i due veterani delle battaglie eristiche, incanutiti in ogni maniera di lotte; senza interesse alcuno pel vero e impotenti a svolgere pienamente un concetto, essi trovano il loro diletto maggiore nell'assalire un giovine inesperto e, come fosse una palla, rimandarselo dall'uno all'altro mentre lo stordiscono con l'apparenza del loro sapere. Sebbene tutta la loro dottrina da Protagora non proceda, come dimostreremo in appresso, si vantano seguaci d'Eraclito e di Protagora e fanno le alte meraviglie, che Socrate pretenda di fermarsi lunga pezza a considerare una loro prima asserzione. Tra' due fratelli, professanti gl'istessi principii e l'arte medesima, v'ha tuttavia una sottil differenza. Dionisodoro ch'è 'l più vecchio, è un pensatore più incolto e meno sicuro d'Eutidemo più giovine; egli nella lotta porta più scompiglio che aiuto e per ciò gli è messa in bocca quella filastrocca di sottigliezze grammaticali che si seguono l'una all'altra e colpo sopra colpo scompigliano la discussione. Di fronte a' due maestri d'eristica, è Socrate, l'indagatore indefesso del vero sapere; il quale non disdegna di tenere lor dietro, seguitando ogni direzione della loro dialettica e con ironiche lodi a far prova de' loro artificii incitandoli. Se non che a questa ironia delle lodi di Socrate non si vuol dar troppo peso, per ciò che dichia-

rando Socrate d'essersi messo nella disciplina di tali uomini per apprenderne la sapienza, mestieri è riconoscere che le antinomie loro e de' loro compagni segnano quasi un momento preparatorio e un preludio non affatto spregievole della vera dialettica. Ma Socrate che nel Protagora e ne' dialoghi del primo periodo ci apparisce com' uomo nella pienezza dell' età sua, qui invece è rappresentato come omai vecchio; lo che per doppio rispetto vorremmo fosse dal nostro lettore considerato: per la determinazione del luogo che si conviene all'Eutidemo nella serie delle opere platoniche e per la ragione dell'arte. Se in fatti dinanzi a Protagora Platone ne ha presentato il suo Socrate tutto pieno di riverenza, come al più giovine si conviene in cospetto d'un vecchio, dinanzi alla coppia de' due eristici che per ingegno e sapere stavano tanto al disotto di Protagora, gli ha dato eziandio l'autorità dell'età; sì che possa a piene mani versare il suo biasimo sovra di essi, coetanei suoi, e collocarsi in aperta opposizione ad essi. All'antitesi de' vecchi s'aggiunge poi l'altra contrapposizione de' due giovani, il bel Clinia d'Assioco cugino ad Alcibiade, nobilissimo ed ingegnoso, e l'insolente Ctesippo, vago di disputare, cui il lettore già imparò a conoscer nel Liside. Nella gentile anima di Clinia, il quale per la bellezza sua non meno che per le ricche doti dell'animo ci ricorda le graziose figure di Liside e di Carmide, così prontamente penetrano i principii capitali d'un'etica saldamente costituita, che lo scolare finisce col non attender nemmeno le dimande del suo maestro, ma va innanzi da sè con ordinato e ben connesso discorso, nel senso e nello spirito stesso del suo maestro. Questo contegno di Clinia come desta le meraviglie di Critone, così certamente parrà strano al lettore, per ciò che si dilunga affatto dalla

pratica costantemente seguita da Platone. Il perchè gli espositori che ci han preceduto, si sono ingegnati di darne spiegazioni diverse; tra le quali quella ci ha meglio persuaso, che in sè è più naturale: che Platone cioè si sia proposto offerirci un esempio parlante della efficacia del metodo socratico, per la chiarezza sua capace d'avviare siffattamente un giovine ben naturato e d'ingegno, da dimenticar ogni timidezza e infilare tutta la serie de' pensamenti, onde il maestro gli abbia accennato il primo capo, traendo dalle premesse le naturali conseguenze, fino a proferire pensamenti nuovi ed arditi. Lo scolare così addiviene come la voce d'uno spirito superiore e mostra in effetto la opposizione che è tra 'l concetto dello imparare e dello insegnare pe' due sofisti e per Socrate. Chè pe' sofisti è tutto un lavoro meccanico della memoria; laddove, secondo la comprensione ben più profonda di Socrate, insegnare è fecondare, quasi germi latenti, i pensieri che nell'intelletto s'accolgono; e imparare è procedere innanzi o avanzare dal pensiero che il maestro abbia accennato.

Per ciò stesso molto opportunamente a Clinia è contrapposto Ctesippo. Il quale in quella che schernisce i sofisti, tanto che Socrate ne lo abbia a ritenere non senza pena, così subitamente delle loro stesse arti addiviene maestro, che finalmente li atterra e si rimane padrone del campo; mostrando col fatto dello scolare che batte con le sue stesse armi il maestro, la gran miseria della sofistica. Oltre questi due gruppi di lottatori del pensiero e della parola, il nostro dialogo ci offre ancora due personaggi: uno è il fedele e leale Critone, l'uomo inteso a' suoi domestici negozii, quanto vago del sapere, buon massaio quanto fidato amico di Socrate; e l'altro è l'innominato logografo che ci si pre-

senta alla conchiusione del dialogo, non filosofo nè politico, ma che sta in mezzo tra la filosofia e la vita pratica e per ciò che dell'una e dell'altra sa fare suo pro', estima poter guardar con disprezzo filosofi e filosofia. Questo innominato personaggio tiene dell'Anito del Menone e del Callicle del Gorgia; ma è ancora più tipico e disegnato più finamente. Da' platonici anteriori si è voluto investigare quale reale persona n' abbia voluto ritrarre Platone sotto le sembianze del suo innominato logografo; e lo Schleiermacher Isocrate [1], Lisia il van Pristerer [2], Trasimaco il Winckelmann [3] e finalmente Teodoro da Bisanzio il Sauppe [4] vollero riconoscervi; ma a ciascuno di questi riconoscimenti possono farsi gravi obbiezioni; e prima di procedere ad un riconoscimento qual che si sia, è lecito dimandarsi: è egli propriamente necessario di pensare a determinata persona per tratteggiare un tipo così generale? E se non possiamo col Socher e con lo Stallbaum nell'innominato logografo vedere la personificazione di tutta quella classe di parlatori e scrittori retribuiti, che in altra parte del nostro dialogo [5] e massimamente poi nel Gorgia son coperti di biasimo, che impediva a Platone di tratteggiare un personaggio innominato che servisse a' suoi artistici intendimenti?

L'artistica struttura del dialogo per più rispetti quella del Protagora ne ricorda. Anche qui il dialogo non n'è direttamente rappresentato, ma narrato con affatto mimica vivacità; e qui pure la narrazione è introdotta per via d'un colloquio con persona non interessata all'azione; se non

(1) Platon's W. Zweiten Theiles Erster Band. Einleitung. S. 279.
(2) Prosopogr. platonica pag. 116.
(3) Prolegomena alla sua edizione del dialogo pag. 35.
(4) Zeitschr. f. d. Alterth. 1835. S. 496.
(5) Pag. Stef. 289. 290.

che questo dialogo che serve di prologo, com'è più vivace e più caratteristico di quel del Protagora, così eziandio, a divario del dialogo tra Socrate e l'amico suo nel Protagora, ci si fa risentire, quando improvvisamente è interrotto il colloquio con Clinia e poi ancora alla fine di tutto 'l dialogo per farne, a così dire, un epilogo, quale non ritroviamo nè nel Protagora nè forse in verun altro dialogo platonico. Per il che il colloquio di Socrate col suo fidato Critone è quasi un'azione accessoria che si svolge a lato all'azione principale, e in cui l'azione principale è come rinchiusa nella sua propria cornice; e per ciò stesso è con maggior diligenza trattato e le caratteristiche figure ci offre di Critone e del Logografo innominato. Affatto come nel Protagora, anche nell'Eutidemo vanno di pari passo due ordini di pensieri non dipendenti tra loro in apparenza e con sì sottile accorgimento conserti, che si chiudano poi con una calda catechesi di Socrate a' giovani. Ma in che relazione siano tra di loro ambedue queste serie di pensieri, avremo da stabilire in appresso; ora ne basta avvertire, com'un importante divario dalla struttura del Protagora, che le due esortazioni socratiche non chiudono già il dialogo; il quale va invece a terminare in una specie di fuoco a volontà o in uno sregolato bersaglio d'arguzie e di sottigliezze che sta comicamente in opposizione alle regolate mosse e all'attitudine di schermidori, che da prima i contendenti avean preso. E per questa guisa esaminandolo, il nostro comico drama ci offre come cinque epeisodi o cinque atti racchiusi tra un prologo ed un epilogo d'altissimo significato.

Per la scena in cui l'azione si svolge, il nostro dialogo ne richiama a mente i primi e giovanili dialoghi che abbiamo offerto a' nostri lettori; come nel Liside e nel Car-

mide, la scena è un peristilio coperto del Liceo, il più bello e frequentato ginnasio d'Atene, cui più tardi innalzerà a gloria immortale Aristotele ponendovi la sede del suo insegnamento. Come in que' due dialoghi e nel Protagora, così anche nel nostro i personaggi s'accolgono con rapidità in aggruppamenti diversi; da prima in movimento, passeggiando su e giù, in quiete poscia e sedendo, perchè Ctesippo non vuol perder la vista del suo bel Clinia. Nè la pienezza e vivacità massima della espressione ricordano meno il Protagora; come Protagora a Proteo, son paragonati i due eristici e a Proteo e a' due Dioscuri; indi poi all'idra dalle molte teste e così seguitando. Il vivace e festivo dramma finalmente in una lingua è dettato di meravigliosa bellezza: chè per la musicale struttura de' periodi e la trasparenza del pensiero si può dire sicuramente, tenga l'Eutidemo uno de' primi luoghi tra le scritture platoniche (1); nè si ricorda senza una specie di compassione la critica sentenza dell'Ast, cui soltanto spirito di sistema potè condurre ad affermare, sia l'Eutidemo indegno del nome di Platone.

II.

La dottrina svolta nell'Eutidemo è già nota a gl'Italiani per la esposizione del Bonghi (2); a facilitare poi il mio compito, alla dichiarazione del mio illustre amico s'è aggiunta

(1) Più volte avremo da richiamare l'attenzione del lettore su la splendida forma del nostro dialogo; ma fin d'ora gli vogliamo segnalare le parole che pronunzia Socrate alla pag. 291. b., dove la struttura del periodo diresti, ritragga sensibilmente gli andirivieni del labirinto onde si parla.

(2) Opere di Platone nuovamente tradotte da Ruggiero Bonghi Vol. I. fasc. I. Eutidemo. Milano 1858.

in appresso una eccellente lettura di Ermanno Bonitz all'imperiale academia di Vienna (1); e così la via m'è tracciata da guide sicure.

Per quella intima connessione già da noi predicata le tante volte tra la dottrina e la forma artistica di Platone, uopo è non dimentichi il nostro lettore, come il vero dialogo sia incastonato in un dialogo secondario tra Socrate e Critone. E così appunto con una prima parte di questo dialogo secondario che fa ufficio di prologo, e onde ci è data la scena, la occasione del dialogo e la serie de' personaggi che v' hanno partecipato, l'artistica opera che imprendiamo a studiare, incomincia (2). Rispondendo a Critone che ne lo ha interrogato, narra Socrate, come il dì innanzi s'imbattè nel Liceo con Eutidemo e Dionisodoro fratelli, accompagnati da una turba d'ammiratori, cui ingrossava il lungo codazzo de' giovani ateniesi che andavan dietro al bel Clinia d'Assioco, tra quali va distinto Ctesippo. Nel colloquio che allora appicaron con Socrate, i due fratelli da Chio si dichiararono maestri in virtù; ed alle assicurazioni solite a darsi da gli altri sofisti, questa aggiunsero da parte loro, della pronta e sicura riuscita dell'insegnamento. E poichè di loro grande abilità si propongono di far prova, Socrate afferma che troveranno numerosi e zelanti discepoli. Condottivi da Socrate, i due Sofisti dichiarano in tanto: non esser mestieri sia il discepolo persuaso, che la virtù possa insegnarsi e che 'l Sofista ad insegnarla sia abile. Quindi si fa a dir Socrate: con buona licenza de' due Sofisti, ciò che più importa egli è questo: che voi siate abili allo studio della sapienza e sappiate gli altri infervorare dell'amore per la

(1) Platon. Studien. Aus den Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss. 1860.
(2) Pagina Stef. 271.-275. c.

virtù. Ora una vera prova dello ammaestramento nella virtù ne condurrebbe soverchiamente in lungo; ma i due Sofisti posson subito col bel Clinia fare le loro prove quanto all'altra abilità di farne persuasi della necessità d'applicare a sapienza e virtù. E qui termina, posta che è la questione, il prologo del nostro drama (1).

Nel cui primo epeisodio, per usare il linguaggio de' tecnici della dramatica, si trovano a fronte i due' sofisti e il nobile Clinia. Alla dimanda d'Eutidemo: quali tra gli nomini sono quelli che imparano, coloro che sanno ovvero que' che non sanno (2), Clinia risponde: coloro che sanno; e subito è contraddetto da Eutidemo col principio, che chi impara una cosa, non sa ancora quello che impara. In tanto senza lasciar tempo a Clinia di dar l'altra risposta, Dionisodoro si fa a dimostrare, che non sono nemmen gli ἀμαθεῖς perchè quando un maestro insegna in una scuola una qualche cosa, non sono già gli sciocchi che approfittano, ma gli assennati. La stessa quistione è in appresso ridotta a più sottile forma da Eutidemo: chi impara, impara ciò che sa o ciò che non sa? (3) e Clinia dà la risposta contraria a quella data la prima volta, rispondendo: ἅ οὐκ ἐπίστανται; ma anche questa gli è subito rimbeccata col solito esempio di Dionisodoro: se il maestro insegna qualcosa, ei l'insegna per via di parole tutte note allo scolaro che ascolta ed impara, sì che imparando ciò che gli s'insegna, e' non impara se non quello che sa. E allora Dionisodoro facendo la parte contraria soggiunge: ma imparare è acquistare e non già

(1) Pag. Stef. 275. c.

(2) πότεροί εἰσι τῶν ἀνθρώπων οἱ μανθάνοντες, οἱ σοφοὶ ἢ ἀμαθεῖς; Pag. Stef. 275. d.

(3) πότερον οἱ μανθάνοντες μανθάνουσι ἃ ἐπίστανται ἢ ἃ μὴ ἐπίστανται; Pag. Stef. 276. d.

possedere la scienza; quindi coloro che imparano, imparano ἃ μὴ ἐπίστανται.

Questo procedimento de' sofisti mette Clinia, com'è naturale, in imbarazzo; dal quale tuttavia prontamente lo libera Socrate assicurandolo, che ciò che gli ha sì gran molestia arrecato, non è altro che un giuoco ingegnoso fatto col duplice significato dello stesso vocabolo; mentre μανθάνειν tanto significa il primo acquistare una scientifica conoscenza, quanto l'approfondirsi in una scienza di già acquistata. Questioni di questa specie non essere che una celia; i due Sofisti atterranno in appresso la loro promessa di persuadere a Clinia la necessità della fatica per giungere a sapienza e virtù (1). Soltanto a mo' d'esempio improvviso e' vorrebbe mostrare quale s'immaginava la loro istruzione, e quindi il seguente ragionamento alla sua volta incomincia (2). Tutti gli uomini aspirano alla felicità (εὖ πράττειν, εὐδαιμονία); e quindi al possesso di numerosi beni: sono di questo numero ricchezza, sanità, nobil prosapia, gloria, potenza, senno, rettitudine, valore e sapienza. La buona ventura o l'εὐτυχία non è posta in questa serie, perchè la perspicacia della mente in ogni singolo caso è abile a coglier nel segno e così εὐτυχεῖν. Ora i beni ci danno felicità solo in quanto ci recan vantaggio, e perchè vantaggio ci arrechino, non basta li possediamo, ma è d'uopo ne usiamo bene. Perchè, per il malo uso, il possesso d'essi beni che pur è bene, diviene male maggiore del difetto d'essi beni medesimi. Ora il buon uso de' beni che possediamo, è regolato dal sapere; quindi tutti gli altri beni non sono tali per sè, ma tali addivengono pel sapere; e così ciò che

(1) Pag. 277. d. 278. e. cap. VII.
(2) Pag. 278. e. cap. VIII.

in sè stesso è bene, è sapere, com' unico e assoluto male è l'ignoranza. Che poi la sapienza sia apprendibile e non pervenga a gli uomini da per sè stessa nè a caso, Clinia concede a Socrate, sia cosa omai accertata; ma da tale affermazione necessariamente conseguita, che come la sapienza è l'unico bene in sè, così a niente altro s'abbia da aspirare se non alla sapienza.

Così Socrate ha dato da sua parte l'esempio dello insegnamento, onde i sofisti aveano a dar saggio; ed essi, parrebbe, dovessero mettersi su le orme sue e fare al giovine dimostrazione, se ogni ramo del sapere debba essere obbietto de' nostri sforzi, ovvero se v'abbia un unico determinato campo scientifico che ne dia la felicità (1).

A ciò un nuovo epeisodio a cui partecipano i due sofisti, Socrate e Ctesippo. Se voi bramate, si fa a dire Dionisodoro, che Clinia addivenga qual ora non è, saggio (2), voi la sua rovina bramate. Quasi offeso da tale affermazione, Ctesippo accusa di falsità Dionisodoro; ma subito gli risponde Eutidemo, che falsità, menzogna ed errore sono cose impossibili (3), perchè chiunque dica una cosa qualunque, non altro dice se non ciò appunto che dice, e quindi ciò che è, la verità. Alla facile obbiezione di Ctesippo che tuttavia nel caso presente non diceva quello che è, Eutidemo contrappone il principio non si possa dire ciò che non è, perchè verso quel che non sia, non può dispiegarsi attività veruna e quindi nemmeno quella della voce. Allora insiste ancora Ctesippo: Dionisodoro in qualche modo dice τὰ ὄντα, οὐ μέν-

(1) Pag. Stef. 282. e.

(2) ὃς μὲν οὐκ ἔστι βούλεσθε αὐτὸν γενέσθαι, ὃς δ' ἔστι νῦν, μηκέτι εἶναι. Pag. 283. d.

(3) οὐχ οἷον τε ψεύδεσθαι.

τοι ὡς ἔχει; e Dionisodoro si fa a dimostrare ch'è impossibile di dire τὰ ὄντα o ciò che è, ὡς ἔχει o com'è veramente. Ma Ctesippo giuoca già il giuoco de' suoi contradditori, ammettendo che tristamente i tristi e freddamente i freddi ragionino [1]. La disputa così si fa tempestosa, e a calmarla interviene Socrate con ischerzevole accento e prega Dionisodoro, che non voglia aversi a male, se Ctesippo ad una sua proposizione osa di contraddire. Ma subito Dionisodoro coglie la palla al balzo per farsi a dimostrare, che ogni contraddizione è impossibile; chè i due interlocutori o dicono ciò che è, ovvero non danno nel segno nè l'uno nè l'altro, o se no, l'uno dà la ragione d'una cosa e l'altro d'un'altra; ma chi non dica nulla, non contraddice a chi dica qualcosa [2]. In nessuno dunque di questi casi v'ha contraddizione. In vece di Ctesippo che ammutolisce, replica Socrate e si fa a dire, come la dimostrazione che ha preteso di fare Dionisodoro, torna a capello a quella che già faceva Protagora della impossibilità dell'errore; se non che non s'intende come possano accoglierla i sofisti, i quali pur negando la possibilità di opporre e di contraddire, si offrono maestri altrui, com'appunto da principio hanno fatto Eutidemo e Dionisodoro. Quest'ultimo non raccatta già la parola di Socrate, ma anzi mostra desiderio ch'egli continui nel suo discorso. Se non che continuare nel discorso sarebbe fare una vera e propria confutazione, e il confutare è stato dimostrato impossibile: onde l'acuta dimanda di Socrate: τί νοεῖ τοῦτο τὸ ῥῆμα [3]; Dionisodoro che comincia a trovarsi alle strette, stima poter dimostrare stravolto il ragionamento di Socrate col proporre

(1) Pag. 284. d. e.
(2) Pag. 285. d. e. 286. a. b.
(3) Pag. Stef. 287. c.

la questione: πότερον ψυχὴν ἔχοντα νοεῖ τὰ νοοῦντα ἢ καὶ τὰ ἄψυχα. Ma Socrate omai sta fermo, che dopo riconosciuto impossibile l'errore, è inutile contrastare. E con questa sconfitta de' sofisti sarebbe terminata la conversazione, se non si facesse innanzi Ctesippo che minaccia sollevare una nuova tempesta, tanto che di bel nuovo entri Socrate a metter pace, dichiarando uno scherzo di uomini di polso tutto ciò che è stato detto sin ora: versatili d'ingegno si sono come Protei trasfigurati; ma non è per ciò da desistere sino a tanto non si siano mostrati nel loro vero e nobile aspetto. E quasi per incitarli vuol dare ancora un esempio dello insegnamento che ognuno da essi si attende.

È questo il quarto epeisodio del nostro comico drama e ad esso prendono parte Socrate, Clinia e Critone. Socrate riappicca con Clinia il discorso e precisamente al punto a cui aveva già prima il giovinetto condotto. Che s'abbia da aspirare alla sapienza è stato di già dimostrato; ma degna delle aspirazioni nostre sarà soltanto quella sapienza che ne arrechi vantaggio, ovvero tale che l'obbietto suo raggiungendo, ne insegni eziandio a ben usarne. Nè quella dello scrittor di discorsi nè quella del capitano entrano in questo concetto. Se non che nelle sue risposte Clinia va ben più innanzi della dimanda di Socrate, e questo eccita naturalmente le meraviglie di Critone, a cui il dialogo, come il lettore ricorda, è raccontato. Il resto del colloquio con Clinia Socrate non lo riferisce per intiero, ma parlando a Critone ne riassume i punti e i resultamenti principali: narra come credessero aver trovato il fatto loro nell'arte di governo; ma poi, sottomessa anche questa a rigorosa disamina, apparve loro che non giungevano a risultamento veruno; perchè l'arte di regno se abbia da corrispondere al concetto,

dovrà arrecarne un bene; ma un bene in sè non è che il sapere, e quindi l'arte di governo dovrebbe darne una scienza uguale a sè stessa, all'arte del governare; quindi Socrate accorgendosi di non venirne omai a capo, si rivolge a' sofisti, perchè vogliano dimostrargli, quale sia finalmente la scienza pel cui conseguimento è possibile di passar felice la vita (1).

Qui segue la quinta e più vivace scena del dialogo, alla quale partecipano Eutidemo, Dionisodoro, Socrate e Ctesippo. Eutidemo dimanda a Socrate, se preferisca essere in quest'arte ammaestrato, ovvero sentir dimostrare, com'egli di già la possegga. E Socrate, com'ognuno s'attende, questo secondo partito presceglie. Eutidemo allora attiene la sua promessa dimostrando, che chi sappia una qualunque cosa, sa tutto, perchè sapiente è chiunque sappia una qualche cosa, nè è possibile al tempo stesso essere il contrario di ciò che uno è; e per ciò chi è sapiente, non può in verun modo essere ignorante, e dunque chi sa una cosa qualunque, sa tutto. Ctesippo si dichiara pronto ad accettare questa dimostrazione a patto che gliene sia data una qualunque prova pratica eziandio picciolissima; ma i sofisti quanto son pronti ad affermare e a difendere da gli attacchi di Ctesippo tutta l'ampiezza del loro sapere, con altrettanta diligenza sfuggono al ripetuto invito d'arrecare una sola prova pratica di quello che hanno affermato. Alla dimanda che fa Socrate, se quest'assoluta estensione di sapere sia stata sempre posseduta da Eutidemo e fino prima del nascere, Eutidemo risponde affermativamente; e per di più si prende l'assunto di dimostrare a Socrate, com'abbia sempre saputo tutto. Perchè chi sa una qualunque cosa, ha tale scienza per un

(1) Pag. Stef. 288. d.-293. b. Capi XVII.-XIX.

dato organo del sapere, pel cui mezzo egli sa sempre tutto. Socrate fingendo accettare questa universalità di sapere, dimanda allora: se per l'organo del sapere egli sappia eziandio, che i buoni sono ingiusti e altre cose di questa medesima specie (1). Ciò mette in imbarazzo i sofisti e per cavarsene, almeno in apparenza, non hanno altro ripiego che negare di rispondere a Socrate ed esigere ch'egli alle loro dimande risponda (2); ma l'artifizio e la sottigliezza onde mutan le parti, non potremmo indicare, se non riportando le parole stesse del nostro autore; è una specie di evoluzione ingegnosissima, a cui il nostro lettore vorrà porre ben mente e in grazia della quale i due sofisti infilano poi la lunga serie de' loro sofismi da quel primo: Sofronisco padre di Socrate è diverso da Caridemo: Caridemo è padre: ma Sofronisco è diverso da un padre, dunque non è padre; all'ultimo provocato dalla esclamazione di Ctesippo, πύππαξ ὦ Ἡράκλης, se il fantoccio sia Eracle, o se sia Eracle un fantoccio (3).

Le risa universali, narra Socrate, che qui posero fine a' discorsi; ed egli stesso, come stordito dalla sapienza meravigliosa de' due sofisti, n'avrebbe lor dato lode e per tre rispetti diversi: ch'eglino non si prendon fastidio della moltitudine, mentre questa preferisce di lasciarsi contraddire con cotali discorsi anzichè contraddire ella stessa; ch'eglino chiudon la bocca a gli altri e a sè stessi con quelle loro proposizioni, ond'è impossibile applicare un predicato a un subbietto; e finalmente che la sapienza loro può in breve

(1) Pag. Stef. 296. e.
(2) Pag. Stef. 297. a.
(3) Pag. Stef. 297. c.-303. a.

tempo acquistarsi come l'esempio di Ctesippo dimostra (1). Chiuso il quinto ed ultimo epeisodio del drama comico, Socrate si rivolge a Critone che è stato, a così dire, il suo pubblico, per averne il parere; dimandandogli se intenda, com'aveva promesso, mettersi nella disciplina de' due Eristici in sua compagnia. Ma Critone se ne scusa sì per cagione della sua propria natura e sì pe' giudizi che comunemente sente fare dell'arte eristica. Che anzi e' si fa a riferire quello ne aveva detto in proposito un uomo di conto, che s'era trovato a sentire la discussione allora allora narrata da Socrate. Quando Critone se ne tornava a casa dal convegno in cui s'eran tenuti que' tali discorsi, ch'egli per la distanza non avea potuto ben intendere, quest'uomo, οἰόμενος πάνυ εἶναι σοφός (2), avea dato biasimo a Socrate di tenere corrispondenza con cianciatori siffatti; e 'l biasimo che costui dava a' due eristici, ricadeva su la filosofia in generale, tanto che Critone non sappia a che partito appigliarsi per la educazione de' figli suoi, se li abbia o no da fare applicare alla filosofia, vedendo sì stranamente abusato tal nome, e quelli che si propongono educatori della gioventù, tanto poco degni d'un sì gran compito. Per la successiva dimanda di Socrate veniamo in appresso a sapere che costui è un artefice di discorsi, il quale non ne faceva aperta professione, ma era tuttavia in grandissima fama pel suo valore. Cotesti uomini che si metton nel mezzo tra 'l filosofo ed il politico, sono egregiamente giudicati da Socrate; e mentre con poche parole sono ridotte al vero le pretensioni de' partiti e delle professioni che si vantano di tenere il giu-

(1) Pag. Stef. 303. c.-e., 304. a.
(2) Pag. Stef. 304. d.

sto mezzo, in questa specie d'epilogo del dialogo (1) ci vien dichiarato lo scopo di tutta la precedente rappresentazione. Egli è a torto che si versa su tutta la filosofia, come appunto fa lo scrittor di discorsi, il biasimo ond'è meritevole la eristica; e per ciò quando Critone si fa la dimanda, se abbia da avviare alla filosofia il suo Critobulo, non ha da pronunziare fondandosi sul disprezzo de' mediocri; chè di questi se ne trova in ogni disciplina in abbondanza; ma dopo esaminata la cosa in sè stessa, e dove si trovi ch'ella sia meritevole, senza timore nessuno e 'l figlio e sè stesso commettere alla filosofia.

III.

Che nella sua prima catechesi Socrate collochi nel sapere il fondamento supremo d'ogni virtù e d'ogni felicità, niuno al certo vorrebbe negare. Ma che la sua considerazione sopravanzi di buon tratto la dottrina socratica e si levi più alto, vorrà ben concedercisi, come già fu riconosciuto per diverso modo dallo Schleiermacher e dallo Stallbaum. Per affermare che in tutto 'l dialogo nulla ci si offerisca che non sia prettamente socratico, bisognerà prima dimostrare, come già disse lo Steinhart, ch'è affatto manchevole la immagine di Socrate ritrattaci da Senofonte. Tuttavia egli è stato il placito socratico della sapienza l'unica guida che i precedenti espositori di Platone han seguito per definire il posto che nella serie delle scritture platoniche all'Eutidemo si spetta. Dopo che lo Schleiermacher lo ebbe collocato in una serie col Gorgia e col Menone, ritenendolo diretto contro i Megarici e con-

(1) Pag. 304. c. alla fine.

tro Antistene, poco diversamente ne sentenziarono il Socher e l'Hermann, pe' quali sta tra 'l Protagora ed il Menone; e lo Stallbaum che lo pone innanzi al Protagora; e in fine lo Steinhart che lo vuole dettato intorno alla metà dell'Ol. XCVI. (402. a. C. all'incirca) appunto nel tempo della restaurazione democratica, appoggiandosi in ciò che dell'accusa contro Socrate la quale si va preparando nel Menone ed è già in corso di procedimento nell'Eutifrone, qui non è accenno, mentre di Protagora si parla come d'uomo già trapassato da anni.

Per tutt'altra via è sembrato a noi di doverci mettere in questa ricerca. Considerando che lo stesso placito socratico del sapere, fonte di virtù e di felicità, nelle mani dello scrittore dell'Eutidemo è profondamente mutato; com'è appresentato omai vecchio il Socrate che nel Protagora e nel Gorgia ci si offerse nella pienezza della vita, e pur vecchi i due eristici che scendono a prova con lui; abbiam ritenuto di poter trarre dalle caratteristiche forme del dialogo la determinazione del suo luogo nelle scritture platoniche. L'Eutidemo, come abbiamo detto a principio, è 'l ritratto della eristica o di quella degenerata sofistica, che tutta consisteva in ingannevoli giuochi e in vane gare della parola. De' quali giuochi del pensiero e delle quali sottigliezze scolastiche che qui ci si rappresentano in sì burlevole modo, noi non possiamo portar giudizio così alla leggiera, come tutto il tono del nostro dialogo parrebbe ne consigliasse, per ciò che tengano un luogo abbastanza importante nella storia dell'umano pensiero. Già Aristotele non isdegnò di consacrare un suo libro allo svolgimento delle argomentazioni degli eristici, del quale, con la finezza e 'l sottile acume che lo distingue, dette buon conto a gl'Italiani

Ruggiero Bonghi [1]; ed ogni persona mezzanamente culta nella istoria del pensiero greco sa bene, che le argomentazioni sofistiche e le eristiche gare apriron la via a quello che fu l'avanzamento maggiore e più meraviglioso che compisse il genere umano alla età di Platone; quello cioè di cogliere e poscia applicare coscientemente i punti capitali del procedimento logico, l'esatto uso del quale è la nostra miglior guarentigia a rispetto del vero. Allora in fatti, dopo spezzata quella pesante ed informe massa delle cognizioni, cui gli antichi filosofi concepivano come scienza, si appresentarono per la prima volta chiaramente attingibili allo spirito umano le nozioni de' generi, de' generi subordinati e degl'individui, che in questi medesimi generi sono compresi. E quasi a famigliarizzare con tali novità importantissime ascoltatori e lettori, Platone, come vedremo nel Sofista e nel Politico, usò ed abusò della logica divisione; e per essa mirando al loro sviluppamento intellettivo ne diversificò l'applicazione, cogliendo ogni occasione che gli si offerisse, per mettere su le labbra de' suoi interlocutori risposte che accennassero alla indifferenza loro per questo punto, affinchè poi Socrate le raccattasse e ne facesse la confutazione nel progresso del dialogo [2]. Ma non voglia creder per questo il nostro lettore, noi soscriviamo alla sentenza che del nostro dialogo pronunziò già Vittore Cousin: « che, cioè, nelle tre o quattro conversazioni che nel nostro dialogo s'intrecciano l'una nell'altra come gli atti d'un drama, e sotto al velo di buffonerie degne d'Aristofane, si nasconda un trattato regolare di logica, il quale ha traversato tutta l'antichità, tutto il medio evo e che anc'oggi, senza che ci paia, è insegnato in

(1) Vedi il capitolo IV. del suo Proemio dell'Eutidemo.
(2) Vedi il Teeteto pag. 146. c. Mi limito a questo solo esempio.

quasi tutte le scuole del mondo civile. «E seguitando:» che ha egli fatto Aristotele in effetto dopo Platone? Quello che gli rimaneva da fare; quello che ancora c'era di grande e originale a fare. Ha levata via la forma e s'è appropriato le idee, affievolendole a volte, esponendole e sviluppandole nell'ordine didattico nascosto sotto le grazie e il movimento drammatico de' dialoghi di Platone» (1). Queste, ben disse il nostro Bonghi, «le son cose facili a dire, e di certo, dette bene, quando chi le dice, non creda di doversi prendere la pena di provare, e chi legge, reputi detta bene una cosa che si lasci leggere senza tedio, anzi che una affermata con fondamento» (2). Ciò che era stato iniziato da Socrate, cui Senofonte descrive διαλέγοντα κατὰ γένη τὰ πράγματα (3), e perfezionato da Platone, fu veramente il genio d'Aristotele che seppe inchiuderlo quasi parte essenziale in un sistema compiuto di logica formale che non ebbe soltanto un supremo valore pe' procedimenti e per le controversie del tempo suo, ma che penetrando nello spirito di tutti gli uomini culti, ha avuto la massima parte nello informare ad esattezza il pensiero moderno; tanto che, come fu da molti avvertito, la distanza tra la miglior logica moderna e quella d'Aristotele è di buon tratto minore di quella che separa Aristotele da Empedocle, da Anassagora e da' predecessori suoi d'un sol secolo.

D'altra parte questo compiuto trattato di logica formale, quale apparve al Cousin il nostro dialogo, è intieramente vestito, com'ebbe a riconoscere egli medesimo, di comiche forme. Di tanto comiche forme che furono per l'Ast uno de' prin-

(1) Oeuvres de Platon, traduites par Victor Cousin. T. quatrieme pag. 356.-57.

(2) Libro citato pag. 56.

(3) Mem. Socr. IV. 5. 12.

cipali argomenti, onde fu tratto in quella strana sentenza che apocrifo sia l'Eutidemo e indegno di Platone (1); e 'l Grote (2) stimasse necessario di protestare contro l'ingiustizia dello Stallbaum e degli espositori platonici in generale, perchè i due eristici Eutidemo e Dionisodoro considerino come discendenti da Protagora e della sofistica rappresentanti. Il retto senso istorico che nello scrittore inglese è sì conspicuo, gli fe' giustamente intendere come ad Atene dovesse trovarsi buon numero di persone che dell'esercizio dialettico abusavano per porre frivole questioni e sollevare difficoltà di niun conto; e con questa fatta persone, co' cianciatori della dialettica, Socrate e Platone hanno dovuto trovarsi in contatto; e Platone eziandio più che Socrate; per ciò che questa specie di ciarlatani della dialettica doveva col tempo essere andata crescendo di numero e d'ardimento, e quasi fatalmente trovarsi all'instituto platonico contrapposta. L'antipatia che Platone manifesta nel nostro dialogo contro i ciarlatani della dialettica, è tanto vivace, che non parrà ardimento, se noi la diciamo il frutto de' contatti che Platone dovette avere con essi, massimamente dopo l'apertura della Scuola. E se il Sofista, il Politico ed il Filebo più apertamente la instituzione presuppongono della Scuola, certe obbiezioni che si leggono nel nostro dialogo hanno questa istessa ragione. Tra queste obbiezioni una ci pare specialmente degna di richiamare tutta l'attenzione de' nostri lettori: nel quinto epeisodio o in quella scena piena di brio, in cui d'ogni parte scoccano arguzie e sofismi in modo simigliantissimo, come scrisse già il Bonitz, a un fuoco a volontà in un campo di moschettieri, v'hanno manifeste obbie-

(1) Platon's Leben u. Schr. S. 414.-418.
(2) H. de la Gr. tr. par Sadous T. douzieme pag. 222. in n.

zioni alla teorica ideale (1). Ora, essendo accertato pel testimonio d'Aristotele, che la dottrina delle idee era a Socrate estranea, ne procede di necessità, che a Platone stesso dobbiamo attribuire il conflitto co' cianciatori di dialettica della specie d'Eutidemo e Dionisodoro e quindi assai verosimilmente la composizione del dialogo è da riportare al tempo che seguì molto da presso la instituzione della Scuola.

Questo procedimento critico è eziandio avvalorato da' pregi dell'arte dello scrivere, che ognuno riconosce nel nostro dialogo. Egli è in fatti l'artista nel pieno possedimento dell'arte sua, il maestro finito e consumato che ti si manifesta nell'Eutidemo. E se per un qualche lato può ritenersi vera la distinzione delle tre maniere, onde parla il Cousin nell'« Argument philosophique » premesso all'Eutidemo, egli è certo per quello della forma; pel quale, come l'eloquente professore della Sorbona, così noi al più splendido periodo artistico di Platone ascriviam l'Eutidemo. Lieti d'accostarci, così giudicando, alla sentenza di Federigo Ueberweg (2) che nel dialogo che ora segue, si compiacque di riconoscere una scrittura destinata ad affermare la sicura direzione della Scuola novellamente aperta e un ξένιον da Platone offerto a' rappresentanti dell'appariscente e vanitoso sapere e della pseudo-filosofica ciarlataneria.

(1) Vedi la pag. 300. c., e seg.
(2) Libro citato pag. 265.

EUTIDEMO

CRITONE, SOCRATE, EUTIDEMO, DIONISODORO, CLINIA, CTESIPPO.

Capo I. Stef. vol. I. pag. 271.

Critone. Chi era mai, o Socrate, quegli, col quale jeri disputavi tu nel Liceo? affè che vi circondava di molta gente, tanto ch'io, essendomi fatto innanzi, pel desiderio d'udirvi non fui buono d'intendervi chiaramente: pure drizzatomi su la punta de' piè per vedere, mi parve fosse uno straniero cui tu parlavi. Chi era desso?

Socrate. Di quale dimandi, o Critone? chè non fu già un solo, ma due.

Critone. Quegli che dico io, sedeva alla tua destra, il terzo da te, e tra mezzo a voi era il ragazzo d'Assioco [1], che omai o Socrate, parmi sia cresciuto un buon po', nè dev'essere gran differenza tra esso e Critobulo nostro; ma quel là è mingherlino e questi invece ben portante e d'aspetto bello ed onesto [2].

Socrate. Quegli di cui tu mi dimandi, è Eutidemo [3], o Critone; e l'altro che mi sedeva da presso a sinistra, il fratel suo Dionisodoro; e pur egli s'ha la parte sua ne' conversari.

Critone. Non conosco nè l'uno nè l'altro, o Socrate. E' debbon essere, pare, nuovi sofisti: onde sono? e la sapienza loro qual è? [4]

Socrate. Quanto alla stirpe, credo, debbano venire da Chio; poi sian migrati a Turii [5] e indi sbanditi, son già molti anni che bazzicano da queste parti. Per la sapienza poi, alla dimanda che mi fai, risponderò, ch'ella è meravigliosa, o

Critone; onniscienti assolutamente son dessi. Nè io prima d'ora mi sapeva che si fossero i pancratiasti [6]; ma essi son veramente abili ad ogni fatta d'attacchi, nè già al modo de' due fratelli Acarnani pancratiasti; chè quelli là eran bravi a combattere solamente col corpo. Ma questi per le forze del corpo sono anzi tutto buoni a riportare vittoria in ogni prova; ch'essi sanno perfettamente l'uso dell'armi e insegnarlo anco altrui, se li paghi; ma di più per le lotte de' tri- 272. bunali formidabilissimi sono e nel cimentarvisi eglino stessi e nello insegnare ad un altro a dire e a scrivere i discorsi che sono pe' tribunali. E sino ad ora per queste due virtù solamente terribili erano; ma ora poi v' han messo l'ultima perfezione con l'arte pancratiastica. L'unica specie di lotta, che infatti restava loro da coltivare, hanno ora perfettamente appresa, tanto che più non v'abbia un solo che possa lor tener testa. Cotanto terribili son'addivenuti cotesti due nel contrastar disputando e nel ribattere qualsivoglia discorso, vero o falso che sia ugualmente! Io per tanto, o Critone, ho in mente di mettermi in mano d'essi loro, da che vanno dicendo, in brevissimo tempo saper fare anco un altro qualunque abilissimo a ciò.

Critone. E non ti fa paura l'età, o Socrate, non abbia tu omai ad essere troppo vecchio?

Socrate. Minimamente, o Critone; ch'io m'ho buon argomento e grande conforto per non temerne. Chè anch'essi, per dirla tra noi, han messo mano da vecchi a questa disciplina ond'io sono invaghito, la eristica; un anno o due indietro e' non ne sapevano affatto. Piuttosto un'altra cosa mi fa paura, che, cioè, i' non faccia onta a questi due forastieri come a Conno di Metrobio il citarista [7], il quale seguita ad insegnarmi a toccar la cetra, e i putti che vi frequentano meco, vedendomi, se la ridono e a Conno danno il soprannome di maestro de' vecchi; io temerei dunque, che alcuno a questi due stranieri non facesse la ingiuria medesima, ed eglino stessi per questo stesso timore non vorrei non m'avessero da ricevere. Egli è per ciò, o Critone, ch'io vo persuadendo anco altri adulti a mettersi meco nella lor disciplina ed altri sempre mi studierò a persua-

derne; vienci pur tu, forse l'esca che li attiri saranno i figliuoli tuoi; e pel desiderio di farsi a quelli maestri, so bene che insegneranno anche a noi.

Critone. Nessuna difficoltà, o Socrate, se a te così piace. Se non che m'accenna prima, qual è di questi due uomini la sapienza, ond'io mi sappia quello ne avremo da apprendere.

Socrate. Non indugierai ad intenderlo: chè non potrei dirti in vero di non aver dato ad essi attenzione; i' ve la posi anzi grandissima e mi ricordo di tutto, ond'io mi studierò di tutto esporti dal bel principio. Per una specie di divina disposizione trovavami a sedere là dove tu mi vedesti, solo solo nello spogliatoio [8], e già aveva divisato d'andarmene; ma appena levatomi in piè, mi si fe' sentire il mio solito segnale del demone [9]. Tornai dunque nuovamente a sedermi e poco dopo entrarono codesti due, Eutidemo e Dionisodoro, e insieme altri, discepoli loro, non molti a vedere: ed entrati che furono, si misero a passeggiare nel corridoio coperto [10]. Non lo avevano ancora due o tre volte percorso intiero, che si fe' loro dinanzi Clinia, quello che tu di' esser di molto cresciuto, e il vero tu dici. Dietro a lui venivano gli amatori suoi, in buon numero invero, ed altri e Ctesippo, giovinetto Peanese [11], bello molto e onesto dell'indole, sol che alquanto insolente per la età giovinetta. Clinia dall'entrata come mi vide là seduto tutto solo, venutomi incontro, s'assise alla mia destra, come tu di': vedutolo, Dionisodoro ed Eutidemo, da prima stando in piè, ragionaron tra loro di tanto in tanto guardandoci, ch'io teneva fissa l'attenzione mia in cotestoro; poscia, accostandosi, l'uno, Eutidemo, andò a sedersi a fianco del ragazzo; e l'altro accanto a me a destra [12]. Gli altri poi presero posto secondo che venne fatto a ciascuno. Io allora li salutai tutti due, poichè da molto tempo non li aveva veduti, e indi rivoltomi a Clinia gli dissi: questi due uomini, vedi, o Clinia, sono in vero sapienti, Eutidemo qui e Dionisodoro, nè già d'una sapienza da poco, ma di tale che è altissima: eglino sanno, quanto attiene alla guerra e ch'è mestieri conosca chi un qualche giorno può addivenire stratego [13]: le istruzioni di compagnia e d'ordinanza degli eserciti e la buona disciplina delle armi pe' com-

Capo II.

273.

battimenti. Son' abili inoltre a fare che uno da sè medesimo a' suoi casi provvegga ne' tribunali, se siagli fatta ingiuria. In quella ch'io così parlava, costoro quasi beffaronmi ed entrambi, l'un l'altro guardandosi, si dettero a ridere, ed Eutidemo allora: in questi tali argomenti, disse, non ci occupiamo più esclusivamente, ma queste tali cose ci servono come per un di più. Ed io dissi ammirato: ben preclaro in vero esser deve l'instituto vostro, se cose come queste le tenete per un di più; in nome degli dei, ditemi qual esso sia sì nobile studio. La virtù, rispose, o Socrate, ci crediam buoni a trasmettere altrui e meglio e in minor tempo d'ogni altro.

Capo III. O Giove, diss'io, che mi dite mai! onde vi procuraste voi sì gran profitto? io di voi riteneva, come dissi un momento fa, che vo' due foste in ciò di gran lunga abilissimi, nel maneggio dell'armi, e questo andava di voi ripetendo; questo in fatti, ricordo bene, che voi annunziaste quando veniste la prima volta. Se ora poi invece possedete veramente quest'altra dottrina, miserere di me [14]; chè assolutamente, come foste due dei, vi scongiuro, perchè venia mi diate di quanto 274. ho detto da prima. Ma guardate bene, o Eutidemo e Dionisodoro, se abbiate detto il vero; da che la promessa è sì grande, da non poter far meraviglia, s' uno non vi presti fede alla bella prima. Sappiti dunque, risposero, o Socrate, ch'egli è proprio così. Ed io allora di tale possesso felicito voi ben più che pel suo imperio il gran re. Sol ora questo mi dite, se abbiate in animo di dar prova di siffatta sapienza, o s'altro abbiate divisamento nell'animo. Per darne saggio veramente noi siamo venuti e per ammaestrare chi si proponga d'apprendere. Ma tutti sel proporranno quanti non la posseggano, ve ne sto io garante; ed io pel primo, poi qui Clinia, ed oltre a noi Ctesippo e tutti questi altri, diss'io, accennando a gli amatori di Clinia, i quali già ci avevano fatto cerchio d' intorno. Ctesippo infatti, se ben mi ricordo, trovavasi seduto lungi da Clinia; ed Eutidemo parlando meco, mentre tra mezzo a noi due si trovava Clinia, piegavasi innanzi, sì che togliesse così la vista di Clinia a Ctesippo [15]; Ctesippo allora, desideroso di con-

templare il suo vago e pur amando d'udirne, si levò in piedi e ci si pose di fronte, e dietro lui anco gli altri ci fecero cerchio gli amatori di Clinia e gli amici d'Eutidemo e di Dionisodoro. Accennando dunque a tutti costoro io diceva ad Eutidemo, come tutti fossimo pronti a metterci nella sua disciplina. E subito Ctesippo assentì di gran cuore e gli altri ancora, facendo istanza tutti insieme, ch'eglino due ne mostrassero la virtù della sapienza.

Capo IV.

Diss'io adunque, o Eutidemo e Dionisodoro, or via ad ogni modo vogliate compiacere a costoro e in grazia mia fate la dimostrazione che v'è addimandata. V'hanno in vero moltissime cose che sarebbe troppo lunga impresa spiegare, ma rispondetemi a questa sola dimanda: siete voi forse abili a far virtuoso un uomo solo, nel caso ch'egli sia di già persuaso di doversi mettere nella disciplina vostra, od eziandio chi non ne fosse persuaso, sia ch'e' ritenesse, non possa virtù affatto insegnarsi, ovvero che voi non siate in essa maestri? e quindi è effetto di questa medesima arte persuadere ad uomo così disposto, che la virtù è da insegnarsi e che voi ne siete i maestri onde la si potrebbe meglio apprendere, ovvero d'un'arte diversa? Di questa, rispose Dionisodoro, di questa medesima, o Socrate. Voi dunque, ripresi io, o Dionisodoro, meglio d'ogni altro oggidì, riuscireste a destare l'amor del sapere e la cura diligente della virtù? Crediamo veramente, o Socrate. Ebbene, di tutto 'l resto, diss'io, ci darete dimostrazione un'altra volta; or fate questa delle prove: persuadete qui a questo ragazzo, che s'ha da amare il sapere e da aver cura della virtù, e farete grazia grandissima a me e a tutti questi giovani. Imperocchè di questo giovinetto qui si dà 'l caso, che io e tutti quanti abbiamo grandissimo desiderio che riesca eccellente. Egli è figliuolo d'Assioco d'Alcibiade il vecchio e così cugino carnale dell'Alcibiade oggi vivente; di nome chiamasi Clinia ed è ancor giovinetto e per lui stiamo in grande timore, che altri, prevenendoci, non gli pieghi l'animo a qualche altra cosa e non si guasti. Il perchè giungete proprio in buon punto e, se non v'incresca, fate la prova del giovine e qui disputate alla presenza nostra. Avendo io presso a poco così parlato,

275.

Eutidemo con forza e pieno di confidenza rispose: no affatto che a noi non incresce, sol che voglia rispondere il giovine. Di certo, diss'io, chè v'è assuefatto di già; bene spesso questi che gli stan d'attorno, gli muovono interrogazioni e disputano di molte cose, ond'egli non si smarrirà di certo a risponderti.

Capo V. Ciò che seguì da poi, come potre'io, o Critone, esattamente a te raccontarlo? chè la non è cosa da poco riferire intorno a chi abbia fatto mostra di così smisurata dottrina. Il perchè io, a mo' de' poeti, ho bisogno, prima d'incominciare la narrazione, d'invocare le Muse e la Memoria (16). Eutidemo dunque, io credo, da questo punto prese le mosse: o Clinia, quali son gli uomini che si mettono nella disciplina d'un altro, quelli che sanno o que' che non sanno? (17). Ed il ragazzo, quasi la dimanda fosse qualche cosa di grave, si fe' tutto rosso e guardò verso di me; ed io, accortomi del suo turbamento, fa' cuore, dissi, o Clinia, e rispondi da uomo. Di' quel che ti pare: chi sa, tu non sia per ritrarne grande vantaggio. E in quella ch'io diceva così, Dionisodoro accostatomisi un momento all'orecchio e tutto ridente in volto: guarda, dissemi, o Socrate, che qualsisia la risposta che darà il giovinetto, la gli sarà rimbeccata. In frattanto ch'egli mi parlava così, accadde che desse Clinia la sua risposta, senza ch'io potessi nemmeno av- 276. vertire il ragazzo, s'avesse a tener bene in guardia; ed egli rispose, che si mettevano nell'altrui disciplina quelli che sanno. E allora a lui Eutidemo: di' tu che v'abbiano de' maestri o no? E quegli assentì. E dunque i maestri maestri sono di que' che imparano, come appunto maestri erano a te e a gli altri fanciulli il maestro di cetra e quel delle lettere, a' quali voi eravate discepoli? Ed assentì. Ebbene, quand'eravate sotto tal disciplina, voi non sapevate per anco ciò che apprendevate da essi? No certo, quegli rispose. Dunque se non ne sapevate, non eravate sapienti. No certo. Voi dunque mettendovi ad imparare ciò che ignoravate, ignoranti essendo, vi mettevate a imparare. Il ragazzo fece cenno di sì. Son quindi gl'ignoranti, o Clinia, i sapientoni che si mettono nell'altrui disciplina (18), e non già quelli che sanno, com'ha' detto tu stesso. Non erano

appena queste parole scambiate, che ad un tratto, come un coro al segnale del maestro che lo dirige [19], si misero a far tumulto ed a ridere quanti erano venuti dietro a Dionisodoro e ad Eutidemo. E prima che 'l ragazzo potesse riprender fiato, Dionisodoro riappiccando il discorso: e che, o Clinia? disse, quando il grammatista v'andava dettando qualche cosa, quali di voi ragazzi eran quelli che l'apprendevano, i savi, o gl'ignoranti? Que' che erano savi, disse Clinia. Apprendono dunque que' che sanno e non già gl' idioti e tu rettamente hai testè risposto ad Eutidemo.

A questo punto sì che scrosciaron le risa e nacque grosso tumulto tra gli ammiratori di que' due uomini, andando in visibilio per la sapienza loro; noi altri, tutti stupefatti, ci tacemmo. Eutidemo, accortosi dello sbalordimento nostro, perchè vieppiù lo avessimo da ammirare, non lasciò già pace al ragazzo, ma, come i bravi danzatori [20] fanno, interrogandolo, con una duplice questione [21] lo strinse intorno allo stesso subbietto e disse: E che imparano dessi che imparano, ciò che sanno o ciò che non sanno? E anco qui di bel nuovo Dionisodoro a sussurrarmi all'orecchio: anco questa, o Socrate, è una di quelle dimande come la prima che abbiamo fatta. Affè di Giove, quella prima dimanda la vi par proprio bella! Sempre vedi, o Socrate, soggiunse egli, noi facciamo di queste questioni, dalle quali non si scappa. E per ciò vi credete presso i discepoli vostri d'avere bella riputazione. Intanto Clinia aveva dato ad Eutidemo questa risposta, che queglino i quali si mettono nell'altrui disciplina, imparano ciò che non sanno. E quegli prese ad interrogarlo come già per lo innanzi: or bene, diss'egli, conosci tu le lettere? Sì, rispose Clinia. Tutte quante, non è vero? Tutte quante. Ora, quand'uno detta qualche cosa, non detta egli delle lettere? Assentì. E non detta egli di quelle che tu sai, seguitò a dimandare, se tu le conosci tutte? Ed accordò quest'ancora. E dunque, riprese egli, tu, non è vero che impari ciò che altri detta, ma sì impara chi non conosca le lettere? No, l'altro rispose, ch'io imparo. Impari dunque ciò che tu sai, disse Eutidemo, se tu sai tutte quante le lettere? E quegli assentì. Dunque, tu non ha' risposto diritta-

Capo VI.

277.

mente. Aveva appena appena finito di pronunziare Eutidemo queste parole che Dionisodoro, come pigliando al balzo la palla [22], si volse al giovinetto con questo discorso: Eutidemo, vedi, o Clinia, t'inganna. Rispondimi adunque: imparare una qualche cosa non è lo stesso che prendere cognizione di ciò che uno impari? Clinia assentì. E sapere, diss'egli, è forse altro che aver di già cognizione? E andò d'accordo. Non sapere dunque è non avere cognizione per anco. Lo concesse. Or dunque chi è che prenda alcunchè: chi di già abbia, ovvero chi non abbia quello ch'e' prende? Quel che non l'abbia. E non ha' tu di già affermato, che sono di questo numero coloro eziandio che non sanno, cioè di que' che non hanno? Assentì. Dunque, quelli che imparano, son tra coloro che prendono, e non tra coloro che hanno. Fece segno di sì. Imparano dunque, e' soggiunse, coloro che non sanno, e non già coloro che sanno.

Capo VII. Dopo ciò, una terza volta ancora movendo alla lotta quasi volesse atterrarlo [23], Eutidemo si fece ad attaccare il giovine: ed io, vedendolo già bell'e spacciato, per dargli conforto, chè affatto non mi si smarrisse, cominciai così a consolarlo: o Clinia, se questi discorsi ti sembrano strani, non farne le meraviglie, chè forse ben non intendi quello ti facciano questi due stranieri. Ma essi fanno come appunto i Coribanti [24] nella iniziazione a' misteri, quando intronano colui che stanno per iniziare: anco allora v' han de' cori e de' giuochi, come tu sai, se tu pur sei iniziato. Ora ugualmente costoro menano danze d'intorno a te, e come per giuoco fan capitemboli, quasi dopo di ciò t'avessero ad iniziare. Fa' dunque conto d'assistere ora per la prima volta alle celebrazioni sofistiche [25]. Anzi tutto, come Prodico dice [26], bisogna imparare il proprio valor de' vocaboli; il quale questi due stranieri qui ti vengon mostrando, laddove tu ignoravi, che gli uomini dicono *imparare* e quan-
278. d'uno che non abbia d'una qualche cosa cognizione alcuna, questa cognizione acquisti, e quand'ancora di già possedendola, con questa cognizione medesima si ponga a considerare la cosa conosciuta, vuoi in atto e vuoi in parola. Questo tuttavia più spesso chiamano comprendere che non imparare,

ma pur talvolta anco imparare. Ma a te, come costoro dimostrano, questo ora è sfuggito che si usi un istesso vocabolo per due opposte condizioni di uomini, per quelli che sanno e per que' che non sanno. L'istesso t'è pure accaduto nella seconda interrogazione, allora che ti han dimandato, se gli uomini imparino ciò che sanno, ovvero ciò che non sanno [37]. Questi pertanto nell'ammaestramento altrui sono veri giuochi; ond'io ti dico, ch'eglino ti danno la baia. E ch'eglino ti dan la baia, io lo dico da ciò, che s'anche di queste cose che qui uno ne sapesse ben molte e tutte ancor le sapesse, e' non saprebbe tuttavia l'ultima ragion delle cose, e pur tuttavolta su queste differenze de' vocaboli potrebbe con gli altri scherzare, soppiantandoli e mettendoli a terra a sua posta, a quel modo che alcuni si compiacciono di levar lo sgabello di sotto a chi sta per sedersi, e poi se la ridono, quando lo vedono andare a gambe all'aria. Di questo genere istesso or tu fa' conto, sia pure lo scherzo che cotestoro t' han fatto; ma in appresso, egli è certissimo, che questi due ti verranno mostrando cose ben serie ed io mostrerò loro la via, a ciò mi attengano quello che hanno promesso. Han detto in fatti ch' e' ne spiegherebbero che sia la sapienza esortativa; ma fino a qui, com'io credo, essi han giudicato di dover teco scherzare per alcun poco prima. E bene sta che fin ad ora, o Eutidemo e Dionisodoro, voi abbiate scherzato, ma parmi che basti oramai; e dopo ciò dimostratene, volgendovi qui a questo giovine, com'abbiasi da prender cura della virtù e della sapienza. Ma innanzi di voi farò prova io medesimo di dimostrarvi, com' io l'intenda e quello che m'aspetti d'udire da voi. Pur, s'io faccia tal prova da quel rozzo che sono, sì che in voi desti le risa, non vogliate darmi la berta: dal gran disio ch' io m' ho d' intendere la sapienza vostra, prenderò ardimento di parlare al vostro cospetto: ma voi e i discepoli vostri trattenetevi dal ridere in ascoltarmi, e tu, figlio d'Assioco, rispondimi.

Capo VIII.

Non è egli vero che noi uomini tutti quanti vogliam passarcela bene? ovvero ella è questa dimanda una di quelle che noi temevamo fosser ridicole? è infatti proprio senza senso dimandare di tali cose: chi è mai che non voglia passarsela

272. bene? Certamente nessuno, disse Clinia. E bene, ripresi io, dopo ciò se noi vogliamo passarcela bene, come passarcela bene potremo? forse possedendo di molti beni? ovvero questa dimanda è anco più stupida di quella di prima? certamente ch'egli è proprio così. Ed egli assentì. Or dunque via, quali sono i beni che no' ci troviamo ad avere? ossivvero la è questa cosa di verun momento, nè si par da uomo grave il cercarne? ognuno ci direbbe in fatti, ch'esser ricco è un bene: non è egli vero? Sicuramente, rispose. E forse ugualmente anco l'esser sano, e l'esser bello, e l'esser fornito d'ogni altra dote del corpo? E' pare. Ed eziandio i nobili natali, la potenza e gli onori nella propria città sono beni manifestamente. L'accordava. Quali altri beni, ripresi, ci restano ancor dopo questi? che è dunque l'esser saggio, giusto e valoroso? che te ne pare in nome di Giove, o Clinia, se tra' beni li annoverassimo, giudicheremmo rettamente o no? forse che ci solleverebbe qualche dubbio qualcuno: ma a te che ne pare? Ch'e' sian beni, Clinia rispose. E tali sieno, diss'io; ma alla sapienza che luogo darem noi? tra' beni o che ne di' tu? Tra' beni. Ma pon mente, se non si lasci indietro qualcun altro bene che sia pur degno di considerazione. Veramente, rispose Clinia, a me pare che no; non ne lasciamo indietro veruno. Io allora, facendo mostra d'essermene rammentato in quel punto, dissi: Sì per Giove, che noi corriam rischio d'aver lasciato indietro il massimo de' beni. Quale mai? dimandò egli. La buona fortuna, o Clinia, che tutti quanti, anco i più stupidi reputano sia il maggiore de' beni. Tu di' il vero, rispose; ed io da mia parte, come mutando avviso, per poco, dissi, che noi non diveniamo ridicoli tu ed io dinanzi a questi forestieri, o figliuolo d'Assioco. E perchè? dimandò. Perchè avendo già compresa la buona fortuna ne' precedenti, risposi io, ora di bel nuovo ne veniamo a parlare. Che di' tu mai? Ridicolo è in fatti, quello che già prima è noverato, noverarlo una seconda volta, e dire due volte una medesima cosa. Come tu di' ciò? insistette egli nel dimandare. Sapere, seguitai io, è certamente buona fortuna: l'intenderebbe anche un fanciullo. Ed egli fece atto di meraviglia (tanto era ancora fanciullo e sempliciotto); ed io

avvedutomi della sua sorpresa, dimandai allora: non ti se' tu accorto, che per quello concerne il suonare il flauto, il miglior successo conseguono sempre i suonatori di flauto? E disse di sì. Accade forse l'istesso anco quanto alle lettere, e per leggerle e per iscriverle, a' grammatisti? Affatto. E dunque? ne' perigli di mare stimi forse vi sieno più fortunati de' marinari che ne sanno di più, per dire la cosa in generale? No davvero. E ancora: soldato essendo, con chi preferiresti andar incontro a' rischi e alla varia fortuna delle battaglie con un capitano che ne sappia, ovvero con uno stolto? Con un che ne sa. Ed ancora: ammalato, con chi correresti più volentieri il pericolo, con un medico dotto o con un ignorante? Col dotto. Perchè, diss' io, non è vero ti crederesti di riuscire a miglior fine col dotto, che non con l'ignorante? Assentì. Il sapere adunque fa da per tutto riuscire gli uomini a bene; niuno cade mai per esso in inganno, ma di necessità fa bene ed a bene riesce; chè altrimenti non sarebbe sapere. 280.

Capo IX.

Terminando finimmo col metterci d'accordo, non so come, in questa sentenza fondamentale, che dove si trovi il sapere, chi ne sia in possesso, per nulla della felicità non ha d'uopo: ma dopo che fummo giunti a questa conchiusione, di bel nuovo gli dimandai, come stesser per noi le cose già fermate di sopra. Noi siamo in fatti, diss'io, caduti d'accordo, che dove molti beni avessimo, saremmo lieti e felici. Ed egli disse che sì. Or dunque potremmo noi pe' beni che avessimo, esser felici, ove ci giovassero o dove no? Dove ci giovassero, rispose. E ci gioverebbero forse sol che li possedessimo, senza che pure ce ne servissimo? Per esempio, se noi avessimo copia di cibi e non ne mangiassimo, ovvero bevande e non le bevessimo, n'avremmo noi alcun vantaggio? No certo, rispose. E dunque? gli artefici tutti, se avessero belli e pronti gli arnesi, ciascuno quelli dell'arte propria, nè li mettessero in opera, che forse avrebbono da tale possesso felicità, per ciò che si fosser provvisti di quanto ha da provvedere chi esercita un'arte? un mastro legnaiuolo, ad esempio, che si fosse procacciato gli arnesi e il legname bastevole, ma nol lavorasse, avrebbe egli forse da tale possesso vantaggio? No affatto, rispose. E così pure, se qual-

cuno procacciato si fosse la ricchezza e tutti i beni che enumeravamo testè, e poi non ne usasse, sarebbe egli felice pe' beni che possedesse? No certo, o Socrate. E' par dunque, diss'io, che a chi voglia esser felice, non solo sia mestieri di possedere questi cotali beni, ma eziandio d'usarne; per ciò che dal solo possedimento non procede vantaggio veruno. Tu di' vero. E che dunque, o Clinia, basta forse a far uno felice questo solo ch'e' possegga ed usi de' beni? Parmi. Forse, diss' io, s'e' n'usi a dovere, ovvero anco se no? Se a dovere ne usi. Dritto ragioni, diss'io: chè certo, io mi penso, egli è ben peggio, s'uno abusi d'una cosa, che se la lasci andare e non n'usi; imperciocchè quel primo caso è male, e 'l secondo non è nè bene nè male: non direm noi così? Egli assentì. Ed ora nel
281. lavorarlo e nell'adoperare il legname che altro mai farà che chi lo lavori, ne usi a dovere, se non la conoscenza dell'arte del legnaiuolo? Null'altro, disse. Così dunque sicuramente anco nella fabbricazione delle vasa il retto uso del materiale è insegnato dalla stessa arte del fabbricarle. Ed egli disse, che sì. Or dunque, ripresi io, e quanto all'uso de' beni, onde prima ragionavamo, la ricchezza, la sanità, la bellezza, v' ha ella una scienza che ne diriga e ne regoli per usarne a dovere, ovvero qualche cosa d'altro? Una scienza, diss'egli. La scienza adunque non soltanto ci dà modo di riuscire a bene, ma eziandio, pare, di bene usare e ben operare sì in quanto possediamo e sì in quanto operiamo. Ed ei lo accordava. Che forse, in nome di Giove, diss'io, v'abbia profitto da ogni specie di possedimento senza la buona ragione e 'l sapere? e chi meglio profitterebbe, chi forse molto possedesse ed operasse molto, non avendo retto giudicio, ovvero chi, questo avendo, poco possedesse e operasse? Fa' meco questa considerazione: chi meno fa, meno falla, e chi meno falla, non è egli men misero? Sicuramente, rispose. Or bene chi sarà de' due quegli che opererà meno, il ricco od il povero? Il povero, rispose. Qual de' due, l'ammalato od il sano? L'ammalato. L'uomo ricolmo d'onori o l'abietto? L'abietto. Forse chi sia forte e sapiente o il vigliacco? Il vigliacco. E dunque ugualmente meno opererà l'infingardo che non l'uomo attivo. Ei l'accor-

dò. Ed il lento meno del pronto, ed il losco degli occhi o il duro d'orecchio meno di chi abbia acuta la vista o buono l'udito? E in tutto ciò noi ci mettemmo d'accordo tra noi. In fine adunque, io ripresi, e' pare non sia da discorrere di quelli che già prima chiamammo beni, se e come sian tali per natura, chè veramente ne pare che dove li metta in opera la ignoranza, di tanto siano peggiori de' lor contrari, quanto possono maggiormente servire a chi, malvagio essendo, ne usi; all'incontro, ove d'essi disponga prudenza e sapienza, d'altrettanto crescano in bontà: ma per loro stessi poi nè gli uni nè gli altri sieno da giudicar come tali [29]. E' par veramente, rispose, che sia così, come dici. Che mai dunque da' nostri discorsi discende? nulla più certamente che questo, che in generale nessuna cosa sia buona o cattiva in sè stessa, fatte due sole eccezioni, della sapienza che è un bene, e della ignoranza che è un male. Ed egli restava d'accordo.

E pertanto, diss'io, andiamo ancora innanzi in questa ricerca. Poichè tutti quanti bramiamo esser felici, e ci è apparso, che tali siamo, in quanto usiam delle cose e rettamente ne usiamo; e questo retto uso e 'l riuscire a bene dà a noi la sapienza; egli è in vero mestieri, siccome si pare, che cadaun uomo studii a procacciarsi modo d'essere quanto più sapiente: ovvero non è di ciò mestieri? Sì, rispose. Dunque s'avrà a fare molto maggior conto d'aver in retaggio dal padre la sapienza, che non le ricchezze; ed ugualmente così a' tutori, a gli amici ed a gli altri che ci si dicono amatori nostri, vuoi stranieri vuoi cittadini, è da chiedere e da supplicare ci mettano della sapienza a parte; nè in ciò sarà veruna vergogna, o Clinia, nè potrà rimproverarsi che in grazia della sapienza presti all'amatore suo od a qualunque altro uomo servitù ed ogni migliore ossequio che prestare si possa, chi brami d'addivenire sapiente. E a te pure non sembra così? dimandai io. A me pare, tu parli affatto secondo ragione, rispose egli. Sì, ripresi, o Clinia, ove la sapienza possa altrui insegnarsi ed ella di per sè spontaneamente non sorga negli uomini; ma questo resta ancora a considerarsi tra noi, nè per anco fu stabilito tra me e te. Veramente a me, replicò, o So-

Capo X. 282.

crate, sembra, che la si possa insegnare. Io allora tutto contento replicai: tu parli eccellentemente, o egregio, e tu ha' fatto veramente bene a liberarmi da così lunga ricerca intorno a tale argomento, se possa o no la sapienza insegnarsi. Or dunque da che a te sembra, la si possa insegnare, e ch'essa sola valga a farne felici e beati, che altro mai dire potresti, se non che amar la sapienza sia una necessità, e tu stesso aver in ciò posto l'animo? Appunto rispose, o Socrate, e con tutta l'anima amarla. Ed io, intesa con gran piacere questa risposta: eccovi, dissi, o Dionisodoro ed Eutidemo, l'esemplare de' ragionamenti esortatorii quali io li amo, forse un po' rozzo e condotto alquanto per le lunghe. Ora quale voglia di voi due, ce ne dia pure un saggio secondo le buone regole dell'arte; e se così non vi piaccia, dal punto a cui io sono rimasto, fatevi a mostrare al garzone, s'egli abbia da acquistare tutte quante le scienze o non piuttosto una sola, la quale una volta conseguita, e' sia felice ed onesto, e qual essa si sia questa scienza. Chè, l'ho già detto in principio, ell'è cosa per noi di grandissimo momento riesca questo garzone sapiente ed onesto.

Capo XI. 283. Così parlai, o Critone; e a ciò che accadesse in appresso, io mi stava attentissimo, osservando in che modo mai il discorso avvierebbero e come si prenderebbero per esortare il giovine all'esercizio della sapienza e della virtù. Il più vecchio d'essi due, Dionisodoro, prese a parlare pel primo, e noi tutti fissammo in esso gli sguardi, attendendoci d'aver subito a intendere ragionamenti stupendi. E questo ci toccò per da vero. Egli in fatti incominciò un discorso veramente stupendo, ch'è ben degno tu intenda, sendo che fosse una esortazione a virtù. Ditemi un po', cominciò egli, o Socrate e voi quanti altri avete detto di desiderare che questo giovinetto riesca sapiente, l'avete forse detto per giuoco o lo bramate voi veramente e vi siete questo intendimento proposti? A queste parole io m'accorsi com'eglino avevan creduto, avessimo da prima fatto da burla, esortandoli a disputare col giovine; e per ciò eglino pure essersi messi in su lo scherzo nè aver presa la cosa sul serio. E Dionisodoro allora: guarda bene, dissemi, o Socrate, tu non mi nieghi poi quello che ora m'affermi. Io v'ho di già posto mente, risposi, nè è mio co-

stume di contraddire a me stesso. E dunque? seguitò, voi dite di volerlo fare sapiente? Certissimamente. Ed ora, riprese, è o no sapiente Clinia? E' non dice d'essere ancora, ma infrattanto e' non è un vantator vanitoso. E voi, continuò, volete sia sapiente, non già un ignorante? Confermammo. Dunque qual ora non è, bramate e' divenga, e ch' e' non sia qual è ora. Sentendolo parlare così, io mi turbai. Ed egli seguitando in quella ch' io mi turbava: poichè, disse, voi volete che non sia più qual è ora, volete, come pare, ch' egli si muoia. Oh! per mia fe' che sarebbe a fare il gran conto d'amici ed amatori cotali, i quali mettono ogni loro studio nel procacciar malanno a' lor cari (30).

Capo XII. Ma Ctesippo, ciò inteso, mal sofferendo che tali cose si dicessero del suo bello: o straniero da Turii, esclamò, se la non fosse troppo gran villania a dirsi, io ti direi, in sul capo a te (31)...., da che intendo, che tu falsamente a me ed a gli altri tal cosa apponi ch' io stimo non essere nemmen pia a dirsi, ch' io voglia cioè il malanno di cotestui. E come, Ctesippo, disse Eutidemo, ti par egli possibile che uno dica menzogna? Sì per Giove, rispose, se pur son io sempre in me con la mente. E chi dica la cosa onde si ragioni, ovvero chi non la dica? Chi dicala, rispose. Se uno dunque ciò dica, altro veramente non dice se non quel ch' e' dice? Come no? dimandò Ctesippo alla sua volta. Ella è pertanto una qualche cosa diversa dalle altre quella ch' e' dice. Sicuramente. Dunque chi la dica, soggiunse, dice quello che è? Sì. Or bene chi dunque dice quello che è e le cose che sono, dice il vero: il perchè Dionisodoro se dice quello che è, il vero e' dice, nè mente per nulla (32). Tutto ciò va benissimo, riprese Ctesippo, ma dicendo quello ch' egli ha detto, o Eutidemo, e' non dice già ciò che è. Ed Eutidemo: ciò che non sia, riprese, che altro è se non quel che non è? Non è. Ciò che non è dunque, non mai esiste? Non mai. E può egli darsi, che uno mai metta ad atto ciò che non è, sì che faccia essere quel che non è? A me pare che no, rispose Ctesippo. E bene, gli oratori, quando arringano il popolo, fanno forse un bel nulla? No, essi fan qualche cosa, rispose. E dunque se fanno qualche cosa, eziandio operano? Sì.

284.

Parlare adunque è far qualche cosa e operare? L'accordò. Quello adunque che non sia, soggiunse, nessuno lo dice: ch'e' sarebbe pure far qualche cosa, e tu ha' di già fermato non esser possibile che uno faccia ciò che non è. Il perchè, secondo il ragionamento tuo, niuno dice menzogna, e se Dionisodoro ha parlato, ha detto il vero e quello che è. Per Giove, o Eutidemo, riprese Ctesippo, forse per qualche modo egli avrà detto quello che è, ma non certo com'è veramente [35]. Che di' tu, prese a dire Dionisodoro alla sua volta, o Ctesippo? v' ha egli forse chi dica le cose quali esse sono? Ve n'ha bene, rispose, e sono gli uomini onesti e veridici. Ma di' un po', riprese Dionisodoro, il bene non è egli bene e male il male? Assentì. E gli uomini onesti ammetti tu che dican le cose com'elleno stanno? L'ammetto. Malamente adunque, riprese, dicono, o Ctesippo, le male cose gli onesti, se pur le dicono come stanno. Sì per Giove, almeno degli uomini cattivi parlano male di certo: e tu pure, se vuoi darmi ascolto, ti metterai bene in guardia, non abbiano gli onesti a dir male di te. Chè tu sa' bene, come gli onesti de' malvagi dicano male. Che forse, riprese Eutidemo, anco i grandi grandemente parlano e caldamente i caldi? Certissimamente, rispose Ctesippo; così anco i freddi freddamente parlano e dicono di parlar freddamente eglino stessi. Tu insulti, esclamò Dionisodoro, tu insulti, o Ctesippo. Io no per Giove, egli rispose, o Dionisodoro, che anzi t'ho caro, e come un amico t'ammonisco e studio a persuaderti, non abbia mai più in mia presenza da dire così gran villania, ch'io brami la perdizione di chi ho sopra tutti carissimo.

285.

Capo XIII.

Io allora, sembrandomi si trattassero un po' troppo duramente tra loro, in tono di scherzo mi rivolsi a Ctesippo: o Ctesippo, gli dissi, parmi noi dobbiamo accettare quello che questi stranieri ci dicono, se pur lor piace metterci a parte di loro sapienza, nè già stare a contrastare su le parole. Chè s'eglino, per la sapienza loro, mandano in perdizione gli uomini per sì fatto modo che di malvagi e di stolti ottimi tornino e prudenti; sia che tanta abilità abbiano da per loro stessi ritrovata o sia anche che da altri abbiano appreso questo sin-

golar modo di mandar uno in perdizione e ruina, sì che distrutto un malvagio ce lo tornino a mostrare un uomo eccellente; se di questo fare son abili, e manifesto è che sono abili a ciò, da che dissero questa essere la nuova arte da loro scoperta di fare buoni gli uomini che prima fosser cattivi, dovrem bene ad essi concedere, che disfacendoci questo garzone ce lo rendan sapiente, e noi tutti quanti ci metteremo nelle mani loro. E dove voi giovani prenda di ciò timore, ebbene sopra di me cada, come fossi un Cario [34], la prova. Ch'io come più vecchio che sono, son pronto a correre il rischio e tutto me stesso affido a questo Dionisodoro come fosse la Medea di Colco [35]: ch'e' mi disfaccia adunque e s'anco gli aggrada, mi cucini a sua posta, o faccia di me che che gli talenta, sol che poi e' mi renda uomo da bene. E Ctesippo: pur io, disse, o Socrate, pronto sono a mettermi nelle mani di questi due stranieri, e, se vogliano, mi scortichino pure anche più che ora non fanno, sol che la mia pelle non vada a finire in un otre come quella di Marsia, ma si cambi in virtù. Abbenchè qui Dionisodoro si pensa ch'io sia stizzito con lui: ma non già gli fo offesa, sì contraddico a quel che mi pare, e' non m'indirizzi a buona ragione: tu dunque, nobile Dionisodoro, il contraddire non volerlo chiamar fare offesa, chè ben altra cosa invero è fare altrui offesa.

Capo XIV.

Dionisodoro allora riprese: tu parli, o Ctesippo, come se 'l contraddire daddovero esistesse [36]. Sicurissimamente, l'altro rispose; che tu, o Dionisodoro, non credi forse esista il contraddire? E pure non potresti provarmi d'aver mai udito che un uomo contraddica ad un altro. È vero, replicò egli, ma lo udremmo ben ora, s'io ti dimostrassi, che Ctesippo contraddice a Dionisodoro. E sapresti tu sostenere cotale assunto? Certo, rispose. E dunque, riprese Dionisodoro, ha ella ciascuna cosa la sua ragione? Certamente. E questa è ella conforme a ciò che la cosa è o a ciò ch'ella non è? A ciò ch'ella è. Or tu ricordi bene, o Ctesippo, che noi già abbiamo mostrato come nessuno parli conforme quel che non è; chè niuno mai, apparve manifesto, può dire ciò che sia un nulla. Ma che ci ha egli che far tutto questo? riprese Ctesippo, che per

286.

questo non ci contraddiciamo forse tu ed io? E quegli: ci contraddiremmo noi forse parlando giusto amendue su l'istesso subbietto, od anzi ambidue non verremmo a dir d'esso lo stesso? Egli assentì. Ma quando, seguitò egli, nè l'uno nè l'altro colga al giusto la ragione della cosa, onde parla, ci contraddiremmo allora o non piuttosto l'uno e l'altro ce ne dilungheremmo? Ed anco a ciò acconsentiva. Ma forse quand'io ne arrechi la ragione d'una cosa e tu quella d'un'altra, ci contraddiciamo, o piuttosto io dico qualche cosa e tu un bel nulla? e chi nulla dica, come potrebbe contraddire a chi dice?

Capo XV. Ed allora Ctesippo si tacque: io ammirando l'andamento della disputa: come, dimandai, tu di' ciò, o Dionisodoro? ch'io avendo udito quest'istesso ragionamento da molti e ben molte volte ne ho sempre avuto da fare le meraviglie. Ne usavan già molto que' della scuola di Protagora ed anco i più vecchi di lui [37]; ma a me parve mirabile sempre e tale da rovesciare tutti gli altri ragionamenti e alla sua volta anco sè stesso. Ma ora io spero apprenderne da te tutta la verità. Esso viene a dir, non è vero, che non esiste il dir falsità; non è così? che chiunque parla, o dice il vero o non parla. Quegli assentì. Ma forse, se non si dà il dir falsità, pur si dà che il falso si pensi? Neppur si pensa, rispose. Non si dà dunque affatto, ripresi io, falso pensiero. No, rispose. Nè quindi ignoranza, nè uomini ignoranti; ovvero la ignoranza, se pur si dia, in ciò consiste solo che noi c'inganniamo quanto alle cose? Affatto, rispose egli. Ma e' non è già così, diss'io. No, non è, e' rispose. Egli è dunque per modo di conversazione, o Dionisodoro, che tu fai questo ragionamento, per dire qualche cosa di strano; o ti par veramente che niuno degli uomini possa essere ignorante? Ma sta a te, disse, il ribatterlo. E 'l ribattere, ripresi io, dove nessuno dica falsità, sta egli secondo il tuo ragionamento? No, disse Eutidemo. E pure, ripresi io, Dionisodoro non m'ha comandato or ora di fare confutazione [38]? Ciò che non può darsi; chi mai lo potria comandare? forse tu lo comandi? Sì, diss'io, o Eutidemo, perchè queste sottigliezze vostre così garbate com'elleno sono, io perfettamente non intendo, ma soltanto le intravedo all'ingrosso. Certo quello ch'io ti dimando, ti riuscirà

alcun poco molesto; ma voglimene far grazia: chè vedi: se non esiste il dir falsità, nè il falso pensare nè l'essere ignorante, qual altro modo essere vi potria di fallare in ciò che uno faccia? non è in fatti possibile che chi faccia, falli nella cosa che fa: non dite voi pure così? Appunto, rispose. Or ecco vedi, ripresi io, la triviale dimanda ch'io ti fo'. Se noi non falliamo, nè operando, nè parlando, nè tampoco pensando, se così è veramente, in nome di Giove, di che mai vo' venite a farci i maestri? non avete detto voi due poco prima di poter insegnare meglio d'ogni altro, a chi voglia apprenderla, la virtù? 287.

E così dunque, o Socrate, disse Dionisodoro interrompendomi, la vorrai sempre fare da vecchio brontolone [39], richiamandoci subito a mente quello che prima abbiam detto, sì che non avendo come rispondere al momento, tu ci tiri fuori quello che abbiam detto l'anno passato [40]? Ma affè, ripresi io, che i vostri discorsi sono difficili; e ben è ragione sian tali: ch'essi vengono da bocche sapienti. Ed anco a quest'ultima cosa che hai detto, difficilissimo è dare conveniente risposta. In fatti, quest'io non ho come dare conveniente risposta in che senso tu lo di', o Dionisodoro? forse in quello di per sè chiaro, ch'io non abbia modo di confutarlo? di' dunque qual altro significato s'abbian per te queste parole: i' non so come darti conveniente risposta. Veramente a questa tua dimanda è proprio difficile di dare risposta: rispondi in fatti alle mie interrogazioni. Come, diss'io, prima che tu abbia dato a me la risposta, Dionisodoro? Non vorrai dunque rispondermi? diss'egli. Ma è egli poi giusto ch'io a te risponda? Giusto al certo, rispose. E per quale mai ragione? gli dimandai. Forse per questa buonissima, che tu sei venuto tra noi dottissimo in fatto di ragionamenti, sì che sai e quando s'abbia a rispondere e quando no? Ed ora appunto tu non dai risposta veruna, sapendo bene che 'l caso non è di rispondere? Tu cianci, diss'egli, per isfuggir di risponder a me; ma, o da ben uomo, dammi retta e rispondi a chi riconosci sapiente. Bisogna dunque ubbidire, diss'io, e per forza come pare: tu in fatti comandi: e bene, interroga. Credi tu che ciò che ha senso, abbia un'anima ov- Capo XVI.

vero anco le cose inanimate? Che ciò che ha senso, abbia anima. Ora conosci tu una qualche parola, diss'egli, che abbia anima? Per Giove, io no. E allora perchè m'hai tu dimandato che senso avesse per me quella parola [11]? Per che altro mai, risposi io allora, se non per questo, ch'io per la imbecillità mia mi sbagliai? ovvero è egli caso, io non mi sia sbagliato ed abbia detto benissimo, dicendo che quelle parole hanno un senso? che di' tu dunque ch'io abbia o no sbagliato? chè s'io non mi fossi sbagliato, e tu, per quanto sapiente sia, non mi contraddicessi, sarebbe appunto il caso di dire che non hai come rispondermi. Se invece i' mi sono sbagliato, nemmeno in tal 288. caso tu risponderesti dirittamente, avendo affermato che l'errar non esiste. E quand'io così parlo, non accenno già a cose che sieno state affermate or fa un anno. Ma veramente a questo modo, o Dionisodoro ed Eutidemo, a me sembra che 'l ragionamento rimanga sempre al punto medesimo; e così pur questa volta, com'altre, tutto rovesciando, cada pur esso; nè ad impedir questo danno l'arte vostra, per quanto sottili accorgimenti s'abbia in fatto di ragionare, pare, abbia trovato rimedio. E allora Ctesippo: o uomini di Turii o di Chio o di qual altro paese mai vi piaccia esser chiamati [12], vo' dite le mirabili cose! in vero che a voi di delirare a vostra posta non cale. Ma io, temendo non si venisse alle ingiurie, di nuovo mi volsi a Ctesippo per abbonirlo, e gli dissi: o Ctesippo, ciò che di già ho detto a Clinia, or io a te dico: non vedi dunque quanto mirabile sia la sapienza di questi stranieri? se non che, essi non vogliono farcene mostra in sul serio, ma fan la scimia a quel gran sofista egizio che fu Proteo [13], prendendoci a gl'inganni. Noi per ciò avremo da imitar Menelao; nè lasceremo andar cotestoro, fino a tanto non ci abbian mostrato, quali sieno i veri intendimenti loro. Chè in verità io m'attendo da essi qualche cosa di bello, una volta che incomincino a fare in sul serio. Preghiamoli quindi, esortiamoli e supplichiamoli di volercisi mostrare tali quali son veramente; io pel primo mi penso di venir suggerendo loro da qual lato li scongiuro a mostrarmisi; e per ciò stesso dal punto ove l'intramettemmo, per quanto sarà nella facoltà mia, mi sforzerò di riprendere la dis-

cussione per muoverli a pietà e compassione di me che a ciò con ogni mia possa mi studio, e quindi anch'essi si metteranno in sul serio.

Capo XVII.

Tu dunque, o Clinia, seguitai io, rammentami, a che punto abbiam lasciato interrotto il discorso. Se non fallo, ci siamo arrestati, quando finalmente ci siam trovati d'accordo si avesse da filosofare. No? Certo, e' rispose. La filosofia poi è, diss'io, acquisto di scienza, non è egli vero? Sicuramente, rispose. Ma quale scienza acquistando, farem noi un buon acquisto? è ella forse la dimanda mia così semplice, che vi s'abbia a risponder subito, quella certamente la quale ci giovi? Appunto così, diss'egli. Ed allora di', ci gioverebbe forse a qualche cosa, se, viaggiando, sapessimo conoscere in quali punti della terra sia oro da cavare in maggior quantità? Forse sì, rispose egli. Ma noi abbiamo già prima negato, ripresi io, che potesse giovarci a nulla, neppure se, senza fatiche e senza stare a scavarla, la terra stessa ci divenisse tutt'oro: e così neppure se sapessimo far d'oro le pietre, ci varrebbe a nulla tale scienza: (289.) se in fatti non sapessimo che farci dell'oro, non ce ne verria vantaggio veruno; non te ne rammenti? dimandai io. Benissimo, rispose, me ne rammento. E quindi pare che neppur da altra scienza venga vantaggio veruno; sia pur quella del far denari; o vuoi la medicina od un'altra qualunque, se ne insegni a far una qualche cosa, ma non poi ad usare di ciò che essa produca. Non è egli così? Assentì. Nè anco se v'avesse una scienza che ci facesse immortali, senza che della immortalità sapessimo usare, nemmen d'essa ci verrebbe utile alcuno, se s' ha da stare a ciò che di sopra è affermato. Così affatto sembravaci. E' si tratta dunque qui, mio bel ragazzo, diss'io, di cotale scienza in cui s'accordi insieme il fare e l'usare di ciò che per essa sia fatto. Così pare, rispose. Siamo dunque di buon tratto lontani dal dover divenire fabbricanti di lire e dal metterci in testa una cotale scienza: chè qui veramente affatto separata è l'arte che produce e quella che del prodotto fa uso e si serve: con un oggetto solo le sono in fatti due. Chè l'arte di fabbricare le lire e quella del toccare la lira di gran lunga le sono diverse: non è egli così? Acconsentì. E neppure, è manife-

sto, sarà il caso dell' arte del fabbricante di flauti: che anco questa è tal quale quell' altra. Così pare. Ma per gli dei, seguitai io, se invece apprendessimo l'arte di fare i discorsi, sarebb' ella mai questa l' arte, pel cui possedimento dovremmo esser felici? Io non credo, disse Clinia interrompendomi. E su qual argomento, dimandai io, tu ti appoggi? Perch' io veggo, rispose, alcuni fabbricatori di discorsi, che de' loro propri discorsi che fanno eglino stessi, non san poi valersi, come appunto delle loro lire i fabbricanti di lire; ma anco in questo caso altri sono abili a valersi de' discorsi che queglino fanno, essendo poi essi stessi inabili a farli; e quindi è chiaro, che, anco quanto a' discorsi, altra è l' arte del farli, ed altra quella dell' usarne. Buon argomento in vero, parmi, tu ne rechi innanzi a provare, ch'ella non è l'arte del fabbricator de' discorsi quella, onde sarebbe felice chi la possedesse. E pure io veramente mi pensava, che qui ci si sarebbe manifestata quella tale scienza, della quale andavamo in cerca; imperciocchè questi tali uomini che fanno esercizio di fabbricare discorsi, quand' io mi trovo con loro, e' mi paiono pure i gran sapientoni, o Clinia, e l' arte loro una qualche cosa di divino e di sublime. Nè è da meravigliarne affatto, ch' ella è come parte delle incantagioni e di poco in-
290. feriore all' arte di quelle. L' arte in fatti delle incantagioni pe' serpenti, pe' ragni, per gli scorpioni e per le altre bestie e per le malattie la è come un addolcimento di esse; e così pur dessa l' oratoria è un addolcimento de' giudici, delle assemblee e di ogni fatta moltitudini e insieme un modo di guadagnarsele. Forse che a te, dimandai io, sembra altrimenti? No, rispose, ma appunto come tu ha' detto. E allora dunque, mi feci io a dimandare, dove ci volgerem noi? a qual arte? Io veramente non so, rispose. Oh! diss' io, credo averla trovata. E quale? dimandò Clinia. La strategica, vedi, diss' io, parmi l' arte, pel cui possesso potrebbe massimamente uno chiamarsi felice. A me par che no, rispose. Come? gli dimandai. Perch' ella è come un' arte d' andare alla caccia degli uomini. Che di' tu? diss' io. Vedi, risposemi, l' arte della caccia [44] non va oltre lo scovare e 'l prendere la selvaggina; ma quando poi la selvaggina è in mano di chi l' ha cacciata, non sa più che farsene;

ma tanto i cacciatori quanto nell'esercizio loro i pescatori, le loro prede danno a' cuochi; ed ugualmente fanno i geometri, gli astronomi e i calcolatori; chè anch'eglino son come cacciatori; imperciocchè e' non creano già le figure ed i segni, ma sì li van ritrovando [45]; e pur essi non sanno usarne, ma solamente andarne in traccia, per poi darli a' dialettici [46], se abbian fiore di senno, perchè faccian d'essi il lor pro'. Dunque, ripresi io, o bellissimo e sapientissimo Clinia, egli è proprio così? Così per l'appunto: e così pure allo stesso modo i condottieri delle guerre, dopo ch'abbian dato la caccia ad una città o ad un esercito, li consegnano a' politici, per ciò ch'eglino non saprebber che farsene dopo data loro la caccia; com'io penso, che facciano pur anco i cacciatori di quaglie che le consegnano a gli allevatori [47]. Se dunque, seguitò, ci occorre un'arte, la quale de' frutti che consegue, sia direttamente producendoli, sia andandone in caccia, sappia fare suo pro', e così ci renda felici, un'altra al certo n'abbiam da cercare da quella di condurre gli eserciti.

Capo XVIII.

Critone. Che di' tu, o Socrate, così parlò questo ragazzo?

Socrate. Nol crederesti, o Critone?

Critone. Per Giove no che nol crederei; e s'egli ha detto tai cose, credo bene, non abbia più d'uopo d'andare a scuola nè da Eutidemo nè da altri che sia.

Socrate. Ma che forse, in nome di Giove, non abbia così ragionato Ctesippo e ch'io non me ne rammenti?

291.

Critone. Quale Ctesippo mai?

Socrate. Questo io mi so con certezza, che non furono nè Eutidemo nè Dionisodoro che parlaron così. Chi sa, mio diletto Critone, non sia stato un qualche genio supremo che, trovandosi ivi presente, abbia così parlato? questo di certo io mi so, che ho udito di questi tali discorsi.

Critone. Sì per Giove, o Socrate, che mi pare debba essere stata qualche intelligenza superiore e di buon tratto superiore da vero [48]. Ma anche in appresso avete voi continuato nella ricerca di questa arte qualunque, e l'avete voi dopo tanto cercare trovata o no?

Socrate. Dove mai trovarla, o beato? era anzi grandemente

a rider di noi che facevamo come appunto fanno i fanciulli che danno dietro alle allodole; ci credevamo ad ogni momento di tenere in mano una di queste discipline, ed elleno ci sfuggivano sempre. Ma a che t'andrò io per le lunghe? Venuti a discorrere in su l'arte regale ed esaminando, s'ella non fosse che ne potesse dare la felicità, ci trovammo come smarriti in un labirinto, e quando credevamo essere venuti a capo, avevamo invece dato indietro e ci accorgevamo d'essere ancora al principio della ricerca e di non aver fatto un passo da quando avevam cominciato.

Critone. E come questo v'accadde, o Socrate?

Socrate. Tel dico subito. Ci parve che arte di reggimento ed arte di regno fossero una istessa e medesima arte.

Critone. Che di' tu dunque?

Socrate. E che a questa cotale arte la strategica e le altre sommettessero il governo delle opere loro, come a quella che sola ne sapesse usare. E così apertamente ella ci parve l'arte che noi andavamo cercando, e la cagion prima del buon reggimento degli stati e proprio, secondo 'l giambo di Eschilo (49), seder sol ella in poppa dello stato, ed ogni cosa governando e sovra tutto imperando dare ogni util profitto.

Critone. E non faceste voi forse retto giudizio, o Socrate?

Capo XIX. Socrate. Lo deciderai tu stesso, o Critone, se voglia porgermi ascolto. Dopo ciò che ci era innanzi accaduto, ci mettemmo a fare presso a poco queste considerazioni: or bene quest'arte di regnare che le altre tutte soverchia, che mai profitto ne rende, ovvero non ce ne rende alcuno? Certamente che sì, dicemmo noi tutti in tra noi. E tu, o Critone, non diresti lo stesso?

Critone. Io sì.

Socrate. Quale dunque direstù che sia questo profitto, appunto come s'io ti dimandassi, la medicina, dominando ciò ch'ella domina, che profitto n'arreca? alla quale dimanda tu risponderesti non è vero, ch'ella la salute ne arreca?

Critone. Senz'ombra di dubbio.

Socrate. E così pur l'arte vostra, l'agricoltura (49 bis), domi-

nando tutto ciò ch'ella domina, che profitto ne arreca? non diresti tu gli alimenti che ci vengono dalla terra? 292.

Critone. Certo che sì.

Socrate. E dunque? l'arte di regnare, dominando tutto ciò ch'ella domina, che profitto ne rende? Forse che nol sai dir sul momento?

Critone. No, per Giove, che nol so sul momento, o Socrate.

Socrate. E nemmen noi, o Critone; ma questo intanto ti contenta sapere, che s'ella è quella che noi cerchiamo, ell'ha da esserci utile.

Critone. Sicuramente.

Socrate. E la non ci dovrà dare eziandio qualche bene?

Critone. Necessariamente, o Socrate.

Socrate. Sì, ma Clinia ed io ci siamo messi d'accordo, non v'abbia altro bene se non nell'apprender qualcosa.

Critone. Sì, così hai detto.

Socrate. Gli altri effetti tutti che si direbbon propri dell'arte politica, e che in vero sarebbon ben molti, come ad esempio farne ricchi, liberi e concordi i cittadini, e' non ci parrebbono dunque nè beni nè mali propriamente; chè occorrerebbe eziandio li facesse sapienti e li mettesse a parte della scienza, s'ella dovesse esser giovevole e fare gli altri felici.

Critone. Così è; e così certo rimase inteso tra voi, secondo che tu i vostri ragionamenti ne riferisci.

Socrate. Che dunque forse la disciplina regale faccia gli uomini sapienti e buoni?

Critone. E che cosa potrebbe impedirlo, o Socrate?

Socrate. E tutti forse e in tutto buoni? [30] ed ogni fatta cognizioni è dessa abile a trasmettere altrui, sì quelle necessarie al calzolaio e sì quelle al mastro muratore?

Critone. I' non credo, o Socrate.

Socrate. Che fatta di cognizioni adunque? quelle onde usiamo a qualche cosa? chè di effetti, i quali non siano nè cattivi nè buoni, la non può esser cagione, nè verun'altra cognizione da sè stessa in fuori la ci può somministrare. Direm dunque, qual ella sia e a che la usiamo? Vuoi tu, o Critone, che diciamo come renderem buoni gli altri?

Critone. Io vo' bene.

Socrate. Quali saranno per noi i buoni, ed utili a che? Se seguitiamo a dire quelli che faranno pur buoni altri, ed altri poi questi stessi, in che veramente buoni siano, non ci si farà mai aperto, trascurando di dire gli effetti veri dell'arte di governo; ma sarà proprio il caso del proverbio del Corinzio di Giove (51); e, come già dissi, ci terremo sempre alla stessa distanza, se pure non ci allontaneremo sempre di più dal conoscere quale la scienza sia che ne renda felici.

Critone. Per Giove, o Socrate, che voi siete caduti in una grave difficoltà.

Socrate. Com'io dunque, o Critone, mi trovai insieme a 293. lui caduto in sì grande difficoltà, levai alto la voce per chiedere aita a' due stranieri, quasi fossero stati i Dioscuri (52), affinchè campassero me e quel ragazzo da tanto fortunoso ondeggiare di ragionamenti, e, lasciati gli scherzi, si mettesser sul serio a farci dimostrazione della scienza, pel cui conseguimento potessimo passarci il resto della vita felicemente.

Critone. E dunque? acconsentì Eutidemo a farvene dimostrazione?

Socrate. Perchè no? ed ei cominciò il suo dire in isplendido modo presso a poco così:

Capo XX. Forse ch'io, disse, o Socrate, avrò ad insegnarti questa tale scienza, intorno alla quale vi trovate omai in sì grande dubbiezza, ovvero avrò io da fare dimostrazione che di già la possiedi? (53) O ben avventurato, diss'io, ciò dipende da te? Affatto da me, rispose. Mostrami dunque, ripresi, affè di Giove, ch'io di già la posseggo: la cosa sarà più agevole per me che non apprenderla, a questa età a cui son giunto. Or bene, rispondimi: sa' tu qualche cosa? Sì certo, risposi io, ben molte cose, ma di poco momento. Mi basta, diss'egli; pensi tu dunque sia possibile, che delle cose che sono, una sia e non sia al tempo stesso? Per Giove, io no. Or non hai tu detto di saper qualche cosa? Io sì. E dunque non se' tu sapiente, se sappia qualche cosa? Certo, in ciò medesimo ch' io mi so. Non monta; ma dove tu sia sapiente, non t'è egli necessità di tutto sapere? No per Giove, risposi, da che v'ha un'infinità d'altre

cose ch'io non mi so. Che dunque, se tu una cosa non sappia, non se' tu per questo sapiente? Sì in quella tal cosa ch'io so, o amico mio, replicai. Non se' tu dunque alcun po' meno sapiente? ma or ora hai detto invece esser tale; e così tu vieni ad essere, nel medesimo tempo e nell'istesso rispetto, quale tu sei e quale non sei. Ebbene, o Eutidemo, sia pure; chè già come suol dirsi, tu ne sballi sempre di belle [84]; com'è dunque ch'io posseggo di già quella tale scienza che andavamo cercando? imperciocchè quanto a ciò è impossibile che la cosa sia e non sia al tempo istesso; se dunque io so una cosa, le so tutte quante; chè non potrei essere ad un tempo sapiente e ignorante. Ma tutte cose sapendo, debbo possedere eziandio quella tal cognizione; tu la ragioni così, non è vero: è questa l'arguzia tua? [85] Tu ti confuti da te medesimo, disse, o Socrate. E che, o Eutidemo, ripresi io, non va' tu per questa medesima via? io, vedi, da te e da Dionisodoro, quel dilettissimo capo [86], mi prenderei che che sia senza muover lamenti. Di' un po', voi due delle cose che sono, sapete una parte e un'altra no? Per nulla affatto, o Socrate, rispose Dionisodoro. Che dite? dimandai io: ma dunque vo' non sapete un bel nulla? Anzi al contrario, quegli rispose. Voi dunque, diss'io, sapete tutto, sol che sappiate una qualche cosa? Tutto, rispose; e tu pur ugualmente, se sappia una cosa sola, tutte le sai. O Giove, esclamai, qual ammirando e massimo bene tu di' d'aver discoperto! che forse gli altri uomini ancora sono in questo medesimo caso che o tutto sappiano o nulla? Certo e' non sanno alcune cose ed altre no, nè sono sapienti insieme e ignoranti. O dunque? dimandai io. Tutti, rispose egli, san tutto, sol che sappiano una sola cosa. In nome degli dei, diss'io, or m'è ben chiaro, o Dionisodoro, che voi dite da senno, e così subito, non appena io ve n'ho fatto preghiera; voi stessi dunque sapete realmente tutto? per esempio l'arte fabrile e quella del calzolaio? Sicuro, e' rispose. Voi dunque sareste buoni anco a far un paio di scarpe? Ed anco a rattopparle, per Giove. Ed eziandio poi a quest'altra: a dirne il numero degli astri o delle arene? Senza fallo, risposemi; e che mai crederesti tu non fossimo noi per concederti?

294.

Capo XXI. A questo punto interrompendomi Ctesippo: per Giove, disse, o Dionisodoro, dateci un po' una prova, alla quale io riconosca che voi dite il vero. Che prova te ne darò io? Sa' tu quanti denti abbia Eutidemo, e sa Eutidemo quanti n' hai tu? Non ti basta egli d' intendere che no' sappiam tutto? No affatto, e' replicò; diteci soltanto e dateci prova, che vo' dite il vero. E se vo' ci diciate quanti denti abbia cadauno di voi, e poi, noi contandoli, apparisca chiaro che voi sapete il vero, vi crederemo anche nel resto. Costoro adunque giudicando, ch' e' desse loro il giambo, non vollero far la prova, ma affermarono che avrebber modo di dare risposta a tutte le interrogazioni che facesse Ctesippo, ad una ad una. E Ctesippo affatto senza scomporsi non la finiva più di far loro dimande anco di cose turpissime, chiedendo loro se le sapessero. Ma essi pieni di coraggio a tutte le dimande rispondevano ugualmente di sapere, facendo a mo' de' capri selvaggi che s' avventano contro i colpi; tanto che io medesimo, o Critone, dalla incredulità mia propria mi sentii come forzato a dimandar finalmente, se Dionisodoro sapesse anco danzare; al che egli: perfettamente rispose; ma non già per questo, ripresi, eziandio capitombolar su le punte di spada, nè all'età che ha raggiunto, correre su la rota [57]; certo che tu non giungesti a tanto di sapienza. Non bene t'apponi, riprese egli, chè nulla v'ha, ch'io non sappia. E dite ancora, seguitai io, è ora soltanto che vo' avete ogni fatta di cognizioni, ovvero le avete avute sempre? Sempre, rispose. Fin da fanciulli adunque e subito nati vo' sapevate ogni cosa? Ogni cosa, risposero ad un tempo ambidue: ma a noi la cosa 295. sembrava affatto incredibile. Eutidemo allora: tu non ci da' fede, disse, o Socrate? Se non fosse ch' egli è naturale voi due siate sapienti. Ma, se tu voglia, soggiunse, rispondermi, ben io proverò anco quello che a te pare meraviglioso. Oh anzi, diss' io, gratissimo mi sarà l' esser convinto; che s' io non m' accorsi fin ora d' esser sapiente e tu mi dimostri che io tutto so e sempre tutto ho saputo, qual mai ventura maggiore potrei incontrar nella vita?

Capo XXII. Rispondimi adunque, diss' egli [58]; ed io: come a tale che ti abbia da rispondere, interroga. Or dunque, riprese, o Socra-

te, sa' tu forse qualche cosa o no? Io sì. E forse per ciò onde sapiente sei, per ciò stesso tu sai, ovvero per altro? Per ciò ond'io sono sapiente; ch'io credo, tu accenni all'anima: non parli tu di essa? E non ti vergogni, o Socrate, mi replicò, essendo interrogato, d'interrogar di rincontro? Pazienza! diss'io; ma come fare? ebbene farò, come tu comandi: s'anco io non intenda ciò che dimandi, tu vuoi ch'io tuttavia ti risponda, nè già ch'io torni ad interrogarti; così, non è vero? Ma tu cogli certamente, diss'egli, quello ch'io dico. Io sì, risposi. A ciò dunque che tu cogli nella mia dimanda, e tu rispondi. E che, diss'io, se dunque tu interroghi, pensando ad un modo ed io intendo in un altro, e secondo che intendo, ti rispondo, ti basterà forse ch'io non ti risponda a capello? A me sì, replicò egli; ma non già a te, io mi penso. Allora io, per Giove, dissi, non prima ti darò risposta, che non t'abbia perfettamente inteso. Tu non risponderai, soggiunse egli, a ciò che tu intendi sempre perfettamente sol perchè fai da burla e sei più rozzo che essere non dovresti. M'accorsi allora ch'e' cominciava meco a sdegnarsi, perch'io distingueva i sottili ragionamenti, ne' quali si proponeva irretirmi; e quindi vennemi subito a mente quel Conno, che se la piglia meco ogni volta ch'io non gli meno buono quello che dice, e per ciò m'ha in dispregio, quasi fossi uno stolto; ma com'ebbi pensato, che mi conveniva mettermi nella disciplina di cotestui, deliberai di cedere, perch'egli non m'avesse come un buono a nulla a respingere. Dissigli adunque: se a te così pare, o Eutidemo, così appunto è da fare; chè tu di gran lunga meglio conosci 'l metodo del discettare che non io, che posseggo soltanto l'arte d'uomo volgare. Riprendi dunque a interrogarmi da capo. E tu dunque, da capo rispondimi, se tu sappia ciò che tu sai per mezzo di qualche cosa o no? Io sì, risposi, lo so per mezzo dell'anima. E da capo, diss'egli, costui con la risposta va sempre più in là della dimanda: io non t'ho dimandato per qual mezzo, ma se per qualche mezzo tu sappia. S'io, dissi, ho di bel nuovo oltrepassata la dimanda in risponderti, ciò fu per ignoranza; ma mel perdona, chè d'ora in poi io ti risponderò semplicemente; egli è per mezzo di qualche 296.

cosa ch' io so quanto so. E forse, riprese egli, per mezzo della istessa cosa sempre, ovvero ora per mezzo d'una ed ora d'un'altra? Sempre, diss' io, quand' i' sappia, per questa medesima. Ed egli: non la finirai più di precorrere con le risposte? Ma non vorrei, ci traesse in qualche inganno questo sempre. Nol dirai certo per noi, diss' egli, ma, se mai, per te stesso; tuttavia rispondimi: sa' tu veramente sempre per mezzo di questa tal cosa? Sempre, rispos' io, da che bisogna sopprimere il quando. Dunque tu sa' sempre per questo mezzo: ma poi, sapendo, una parte delle cose sai forse per questo mezzo, onde tu sai, e un'altra parte per altro mezzo, ovvero tutte per lo stesso mezzo? Per l'istesso mezzo, diss' io; tutte quante le cose che so. E alle solite, soggiunse egli, ricade di bel nuovo nel vizio di correre innanzi. Ebbene, diss' io, ritirerò quel tutte le cose ch' io so. Ma tu non hai nulla a ritrarre: non ti chieggo già questo: ma rispondimi: potresti tu sapere tutte le cose, se tutte già tu non le sapessi? Oh! e' sarebbe in vero un miracolo, risposi io; ed egli: ora aggiungi pure a tua posta tutto quello che vuoi; chè già mi hai confessato di saper tutto. E' pare in fatti, diss' io, che se non s'abbia a far conto veruno di ciò che sia quel ch' io so, io sappia ogni cosa. Dunque così tu hai confessato di saper sempre col mezzo col quale tu sai, sia quando sai, sia quando ti piace meglio; ad ogni modo tu hai confessato di sapere e sempre e tutto. Ond' è manifesto che tu sapevi e quando eri fanciullo e fin quando venivi al giorno ed eri ingenerato: anzi prima ancora che tu stesso nascessi, e prima che fossero il cielo e la terra, tu sapevi ogni cosa, se sempre hai saputo. E, per Giove, soggiunse, tu saprai sempre tutto, s' io 'l voglia.

Capo XXIII. E ben fia che tu 'l voglia, o eccellente Eutidemo, se realmente tu dici il vero. Ma che lo possa tu solo, io nol credo, ove pure non ti dia aiuto cotesto tuo fratello Dionisodoro. Allora forse sì; ma ditemi un poco, seguitai io, in generale non m' è possibile dubitare di voi, uomini di sì portentosa sapienza, che cioè io non sappia ogni cosa, una volta che voi lo dite; ma com' avrò io a dire o Eutidemo, di saper questo che gli uomini onesti sieno ingiusti? or via dimmi: lo so io o no? Cer-

to lo sai, rispose. Che cosa? dimandai io. Che cioè gli uomini da bene non sono ingiusti. Sicuro, diss'io, e mel so da un pezzo: ma non è già questo ch'io ti dimando, sì bene come sieno ingiusti gli uomini da bene: dove ho questo imparato? In nessun luogo, rispose Dionisodoro. Ciò dunque, diss'io, nol so. Tu mandi all'aria, esclamò allora Eutidemo a Dionisodoro, il ragionamento, perchè costui parrebbe che non sapesse e nel tempo medesimo che sapesse e non sapesse. E Dionisodoro si fece rosso. Ma tu, diss'io, o Eutidemo, che di' mai? Non ti pare, egli abbia parlato dirittamente il fratel tuo, che pure sa tutto? Fratello io d'Eutidemo? m'interruppe sul momento Dionisodoro. Lascia andare oramai, risposi io, o brav'uomo, insino a che Eutidemo m'abbia dimostrato, ch'io so che sono ingiusti gli uomini da bene, nè volermi privare di cotale ammaestramento. Ah tu sfuggi, o Socrate, disse Dionisodoro, nè mi vuoi dare risposta. Ed a ragione, diss'io: ch'io sono di tanto inferiore a cadaun di voi, che fo di molto, se ambedue non isfuggo. Ch'io mi son di molto inferiore ad Eracle; il quale pur non saria stato buono a combatter con l'idra, quella femmina sofista, a cui per un capo di ragionamento che avesse mozzo, ne rimettevan altri molti in vece d'un solo, e con quell'altro sofista di Cancro, venuto dal mare e, com'io credo, allora allora sbarcato, ond'egli essendo a sinistra terribilmente assalito e co' discorsi e co' denti invocò il soccorso di suo nipote Iolao che opportunamente lo aiutò. Ma a me se venisse in soccorso il mio Iolao, [Patrocle,] le cose andrebbero anco peggio per ambidue (59).

297.

Capo XXIV.

Di' su dunque, riprese a dire Dionisodoro, dopo che tu ci hai cantato tutte queste istorie, forse che Iolao era nipote ad Eracle più che a te? (60) Assai m'importa, diss'io, di risponderti, o Dionisodoro, ch'io mi so bene che tu non la finiresti mai più con tali interrogazioni per impedir con mio danno, che Eutidemo quella dottrina sua non m'insegni. Rispondimi via, diss'egli. Ebbene ti risponderò, diss'io, che Iolao fu 'l figlio del fratello di Eracle, ma con me, come pare, non aveva nulla che fare. Chè non era già Patrocle, fratello mio, il padre di lui, ma un che gli assomigliava alcun poco nel nome,

vo' dire Ificle, il fratello di Eracle. E Patrocle, dimandò egli, è fratel tuo? Sì certo da parte di madre, ma non già dello stesso padre. E' t'è dunque e non t'è insieme fratello. Non da parte di padre, risposi, o egregio; chè a lui fu padre Cheredemo e a me Sofronisco. Ma padre era, diss'egli, tanto Cheredemo quanto Sofronisco. Sì certo, risposi io, questi il mio e 298. quegli di lui. E dunque, dimandò egli, Cheredemo era altri forse che 'l padre? Altri certo che 'l mio, io risposi. E dunque, padre essendo egli pure, era altri che 'l padre? Se' tu forse lo stesso che una pietra? (61) Veramente io temo, non l'abbia per te a parere; pur io non mi credo lo stesso. Dunque tu se' diverso dalla pietra? Diverso sicuramente. In qualche cosa adunque, egli riprese, essendo dalla pietra diverso, tu non se' pietra? e così essendo diverso dall'oro, tu non se' oro? Così è. Dunque anche Cheredemo, disse, essendo diverso dal padre, non potrebbe esser padre. Pare, risposi, ch'e' padre non sia. In fatti, interruppe ad un tratto Eutidemo, se Cheredemo è padre, Sofronisco dall'altra parte essendo diverso dal padre, non è più padre, e così tu, o Socrate, sei senza padre. E Ctesippo replicando: ma e del vostro padre, disse, non è pur così? è egli diverso dal padre mio? Ci manca di molto, disse Eutidemo. E quegli: ma dunque è l'istesso? Certo l'istesso. I' non saprei convenirne: ma forse, o Eutidemo, di me solo egli è padre od anche degli altri uomini? Anco degli altri, rispose: o che credi forse ch'uno, essendo padre, non sia padre? I' crederei questo piuttosto, rispose Ctesippo. Che mai? dimandò, che essendo oro, oro non sia? od uomo essendo, non sia uomo? Ma ve', rispose Ctesippo, non sia il caso di dirti, Eutidemo mio, tu non leghi il sacco con le corde (62): chè tu di' una cosa ben grave, se affermi che 'l padre tuo sia padre di tutti. E pur è così, rispose. Forse di tutti gli uomini? dimandò egli Ctesippo, ovvero anco de' cavalli? od anzi di tutti quanti gli animali? Di tutti quanti, rispose. Ed anco la madre, madre è di tutti? Sì anco la madre. Tua madre dunque è madre anco de' ricci di mare. E così anco la tua, soggiunse. E tu dunque sei alla tua volta fratello de' vitellini, de' cagnolini e de' porcelli. E tu ugualmente, diss'egli. Che anzi

padre tuo è un cane. Ed egli: e pur tuo. E d'improvviso Dionisodoro: se tu mi voglia, o Ctesippo, rispondere, verrai subito d'accordo quanto a questo punto. Dimmi un po', ha' tu un cane? E molto cattivo, disse Ctesippo. Ha esso cagnolini? E non men cattivi, rispose. Ed è padre loro il tuo cane? Sì di certo, rispose; l'ho veduto io stesso quando cuopriva la cagna. E dunque 'l cane non è egli tuo? Sicuramente, rispose. Che forse egli è tuo, essendo padre, di modo che padre tuo egli sia il cane, e tu 'l fratello de' cagnolini?

Capo XXV.

E di nuovo Dionisodoro interruppe, affinchè Ctesippo non andasse più oltre: anco a me, diss'egli, rispondi per un momento; batti tu cotesto tuo cane? e Ctesippo ridendo: per gli dei che gliene do delle belle, giacchè non posso a te darle. E così (299.) dunque non batti tu 'l padre tuo? Certo che con molto maggiore giustizia i' batterei il padre vostro, perchè si sia pensato di mettere al mondo figliuoli così sapienti. E di vero, seguitò Ctesippo, da questa vostra sapienza, deve aver ritratto, o Eutidemo, grandi vantaggi questo padre vostro e de' cagnolini [63]. Ma nè egli ne ha bisogno, o Ctesippo, nè tu. E tu neppure, riprese egli, o Eutidemo? Nè in vero uomo veruno. Chè dimmi un po' tu, o Ctesippo, se creda sia o no vantaggioso ad un ammalato di prendere una medicina quand'e' n'ha di bisogno; o, se andando in guerra, sia meglio andarvi con le armi od inerme. A me pare che sì, rispose; e m'aspetto, tu venga a dirmi qualche cosa di bello. Tu 'l vedrai dopo, diss'egli; ma ora rispondimi, perchè tu sei d'accordo che all'uomo fa bene di prendere una medicina, quand'e' n'ha di bisogno, non gli converrà di beversene quanto più possa di questo bene, e non dovrà egli trovarsi perfettamente quand'uno gli triti e gli appresti un intiero carro di elleboro? Sicuramente, o Eutidemo, dove quegli che lo abbia da prendere, sia grande e grosso quanto la statua di Delfo. E dunque, seguitò egli, anco in guerra, poichè è bene d'andarvi armati, converrà d'avere quante più lancie e quanti più scudi, da che questo è bene? Sicuramente, disse Ctesippo; se non che tu nol credi, o Eutidemo, ma pensi che sola una lancia e un solo scudo facciano al caso. Io sì veramente. Ma anco Gerione, riprese

Ctesippo, e Briareo armeresti così? veramente come uomini di guerra io aveva fatto giudizio che tu e cotesto tuo compagno foste più forti [64]. Ed Eutidemo a queste parole si tacque. Ma Dionisodoro da sua parte si fe' invece a replicare a ciò che pria gli aveva Ctesippo risposto: e dunque, e' disse, l'oro sembra a te che sia un bene? Di certo e ben grande, rispose Ctesippo. E allora non ti par egli che le ricchezze siano sempre beni e da per tutto? E grandi, rispose. E dunque anco l'oro tu se' d'accordo nel dir che sia un bene? Lo concessi di già, e' rispose. Dunque bisognerà averne sempre e da per tutto e quanto più in sè medesimo? che forse felicissimo sarebbe in fra tutti chi avesse tre talenti nello stomaco, uno nel cranio e uno statere d'oro per occhio? In fatti narrano, o Eutidemo, che tra gli Sciti si abbiano per felicissimi e nobilissimi coloro, i quali abbiano quanto più oro ne' loro crani, nel senso in cui tu ha' detto or ora che sia padre il cane, e, ciò che è eziandio più mirabile, ne' loro aurati crani bevono, e tenendoseli
500. in mano vi si specchiano dentro la fronte [65]. Ma, riprese Eutidemo, e gli Sciti e gli altri veggono forse quelle cose che possono vedere o quelle che non possono? Quelle che possono, e certamente. E così tu pure dunque? dimandò. Sì, pur io. Vedi tu dunque le nostre vesti? Sì. Dunque elleno posson vedere. Mirabilmente, disse Ctesippo. Che di' tu mai? dimandò egli. Io nulla; ma tu forse non credi ch'esse veggano: tanto tu se' bizzarro; se non che mi pare, o Eutidemo, tu faccia come chi dorme a occhi aperti; o se sia possibile, come chi parli senza dir nulla [66].

Capo XXVI. Che non è possibile forse dir ciò che tace? Affatto impossibile, rispose Ctesippo. Dunque neppur tacere ciò che dica qualcosa? [67] Anco meno, rispose. Quando tu di' dunque pietre, legname, ferro, non di' tu cose che tacciono? No davvero, e' disse; chè se m' accada di traversare le officine de' fabbri ferrai, il ferro anzi e risuona e mette acute strida, quand' uno lo tocca. Così questa volta, per essere un sapientone, tu non ti se' accorto che non dicevi nulla; ma via fatemi anco quest'altra dimostrazione, che taccia anco ciò che dice qualcosa. E a questo punto, parvemi, che Ctesippo aguzzasse proprio

tutti i suoi ferri per piacere al suo bello. Quando tu taci, dimandò Eutidemo, non taci di tutto? Io sì, rispose. Dunque taci anco di ciò che dice qualcosa, se ciò che dice qualcosa, entra nel tutto. Ma che? dimandò Ctesippo, non tace ogni cosa? No da vero, rispose Eutidemo. Allora dunque, o egregio, ogni cosa parla? Sì, ciò che parla e dice qualcosa. Ma, riprese, non ti dimando già questo; sì bene se tutto taccia o parli tutto? Nè l'un nè l'altro e tutti due i casi insieme, disse Dionisodoro, mettendo il becco nella disputa, chè già i' mi so bene, che tu non ha' modo di dare risposta. E Ctesippo allora facendo le più sgangherate risa, com'è suo costume: o Eutidemo, gridò, ve' 'l fratel tuo nè afferma nè nega, e così ha mandato all'aria la discussione con suo danno e vergogna (68). Clinia allora si fe' tutto lieto, e sorrise a Ctesippo, ond'egli se ne gonfiò dieci volte tanto: ma secondo me Ctesippo da quel furbone ch'egli è, da essi medesimi aveva già sentito agitar questa disputa: chè non ve n'ha altri di cotale sapienza a' dì nostri.

Ed io allor dimandai: di che mai ridi, o Clinia, a proposito di cose tanto serie e belle? E subito Dionisodoro a me: ha' tu mai, o Socrate, veduta una cosa bella? Io sì, risposi, e ben molte, o Dionisodoro. Diverse forse dalla stessa bellezza o ad essa uguali? A questa dimanda i' mi trovai veramente in grande imbroglio e pensai meco stesso, che mi stava il dovere dopo che ci aveva messo la bocca anch'io; tuttavia risposi: diverse dalla stessa bellezza (69): ma pure a cadauna di esse cose è presso una certa tal quale bellezza. Se dunque si trovi da presso a te un bue, vuol dir che sei un bue tu medesimo, ed ora perch' io ti sono da presso, tu sei Dionisodoro? Quanto a ciò, diss'io, guarda a' ma' passi. Ma in che modo, riprese egli, perchè una cosa sia presso all'altra l'una l'altra addiverrebbe? Che forse, diss'io, tu ti trovi imbrogliato? io già mi studiava ad imitare la sapienza di que' due uomini, quasi me ne fossi invaghito. Come non dovrei trovarmi imbrogliato, rispose, ed io e tutti quanti gli uomini sono in ciò che non può darsi? Che di' tu mai, o Dionisodoro? esclamai. Il bello non è egli bello e brutto il brutto. Sì, rispose, se così mi paia (70).

Capo XXVII.

301.

E dunque non ti pare così? Sicuro, rispose. E dunque pur lo identico identico e diverso il diverso? che di certo non diverso l'identico, ma quanto a ciò che 'l diverso sia diverso, nemmeno i putti, cred'io, potrebbero essere in dubbio. Di certo, o Dionisodoro, che tu ti sei lasciato andare a dire così di deliberata volontà; perciocchè sin ad ora io avea ritenuto, che, come gli artefici fanno il proprio mestiere cadauno, così voi ottimamente faceste il mestiere vostro di disputare. Sa' tu dunque, dimandò egli, quello ch'è a fare a ciascuno artefice? e per primo chi ha a lavorare il ferro? lo sai? Io sì; il fabro ferraio. E far vasa? Il vasaio. E macellare e spellare e le carni fatte in pezzi cuocere e cucinare? Il cuoco. E dunque se un fa quel che conviene, fa bene? Certissimamente. E quindi conviene, come tu di', fare in pezzi e spellare il cuoco? l'ha tu detto sì o no? L'ho detto, risposi; ma scusami in grazia. Manifesto è pertanto, riprese egli, che chi sgozzato e spellato il cuoco se lo cuocesse e cucinasse, farebbe quello che si conviene; ed ugualmente chi ferrasse il fabro ferraio e formasse in vaso il vasaio, anco questi farebbe ciò che gli conviene [71].

C. XXVIII. Affè di Poseidone, ripresi io, tu arrivi proprio alla vetta della sapienza! Ch'io possa mai arrivare ad essa, tanto ch'ella addivenga mia? La conosceresti tu, o Socrate, rispose, divenuta che fosse tua propria? Ove tu volessi, risposi, senza dubbio nessuno. E che, continuò a dimandare, credi tu di conoscere le cose tue proprie? Certo, se tu non abbia nulla in contrario: ch'egli è 'l caso d'incominciare da te e finire qui in Eutidemo. Che dunque ritieni tu per tuo proprio tutto quello di cui tu sia padrone ed abbia facoltà di disporre a tua po-
302. sta? e così buoi e greggi tu stimeresti, siano tua proprietà, quando abbia facoltà di venderli e di regalarli o di farne sagrifici a qual degli dei più ti piaccia? e ciò all'incontro di cui non fosse così, nol reputeresti tuo? Io allora accorto essendomi, che di qui potrebbe scaturire una bella questione, e avendo grande vaghezza d'intenderla: appunto, dissi, così è: e sol quelle tali cose son mie. E che? dimandò egli, animale non chiami tu ciò che ha l'anima? Sì, risposi. Ammetti dunque che degli animali sieno tuoi quelli soli de' quali tu abbia

facoltà di fare tutto ciò ch' io diceva testè? L'accordo. Ed egli a questo punto, in modo affatto ironico soffermandosi, quasi facesse una qualche profonda considerazione: dimmi, disse, o Socrate, ha' tu un Giove patrio? Ed io sospettando, e' non venisse col suo ragionamento a ciò appunto a cui venne, girai di fianco e presi una scappatoia; e come fossi stato colto al laccio: no, dissi, o Dionisodoro, ch'io non l'ho. Tu se' dunque un ben miserabile uomo e non un vero Ateniese, tu che nemmeno possiedi gli dei patrii, nè le sacre cose e nulla di buono e di bello. Lascia andare, diss' io, o Dionisodoro, nè volermi dire male parole e darmi così duramente gl'insegnamenti tuoi; ch' io ho bene gli altari e le sacre cose domestiche e patrie, come gli altri ateniesi tutti. Ed anco gli altri ateniesi, dimandò, non hanno Giove patrio? No, rispos' io, sotto questa denominazione nessuno degl'Ioni, nè noi, nè le colonie che son partite di qui; sì abbiamo Apolline patrio in grazia della generazione di Ione: da noi pertanto Giove non si chiama patrio, ma erceo e fratrio, e fratria pur essa Atena [72]. Mi basta bene, rispose Dionisodoro: tu ha' dunque, com' è probabile, Apolline, Giove ed Atena. Appunto, rispos' io. E questi non sono dunque i tuoi dei? dimandò. E progenitori e signori miei, diss' io. E tuoi, non è vero; tu ha' di già affermato ch'eglino sono tuoi? L' ho già affermato, risposi, ma e che ne viene? E cotesti tuoi dei non sono dunque eglino pure animali? tu ha' affermato, che tutto quello che ha l'anima, è animale; e dunque non hanno l'anima cotesti tuoi dei? L' hanno, risposi io. E dunque non son dessi animali? Animali sì, rispos' io. Ma quanto a gli animali tu ha' affermato esser tuoi quelli soli che tu avessi in facoltà di regalare, di vendere o di sagrificare a qualunque dio ti piacesse. L'affermai, nè m' è possibile ritrattarmi, o Eutidemo. Or bene, e' riprese, dimmi su subito: poichè tu dici d'avere il tuo Giove ed altri dei, ti lice forse di venderli o di donarli o di farne ciò che meglio ti piaccia come degli altri animali? A queste parole, Critone mio, come fossi stato colpito dal fulmine, i' restai senza fiato; ma Ctesippo, come per venirmi in soccorso, esclamò: poffar Ercole il bel discorso. E subito Dionisodoro: che di' tu poffar Ercole od Ercole poffa- 303.

re? [73] E Ctesippo: oh! Poseidone, esclamò: i terribili ragionamenti; i' mi ritraggo; questi due uomini sono invincibili.

Capo XXIX. Allora poi sì, Critone diletto, che niun de' presenti non si tenne più dal levare a cielo i discorsi ch'erano stati fatti e que' due uomini per poco non rifinivano di sorridere, di rallegrarsi in loro stessi e di gongolare del grande successo; chè per lo innanzi ad ogni detto avevano fatto plauso i soli ammiratori d'Eutidemo, ma dopo quest' ultime parole, poco mancò, non si mettessero a far plauso a costoro fin anco le colonne che sono nel Liceo, ed a mostrare l'ammirazione loro. Ond'io mi rimasi tanto sorpreso, che confessai di non aver mai conosciuto uomini tanto sapienti, e affatto soggiogato dalla sapienza loro i' mi rivolsi per lodarli e far loro onore, dicendo: beati voi per l'ammirabile vostra natura, onde sì prontamente e in così breve tempo cotanta opra compiste. Ben molte cose in vero sono ne' vostri ragionamenti stupende, o Eutidemo e Dionisodoro; ma quest'a me pare sopra tutte magnifica, che a voi nulla cale della folla, v'abbian pure degli uomini gravi e che si credano d'essere qualche cosa, ma soltanto de' pari vostri. Chè in vero i' mi so bene, come a pochissimi, i quali fossero vostri uguali, potrebbono riuscire graditi questi vostri discorsi, dove che gli altri tanto li disconoscono, che sentirebbono maggior vergogna, cred' io, di convincere per essi altrui, che non s'eglino stessi ne fosser convinti. E quest'altro ancora v'ha di specioso e di caro ne' ragionamenti vostri, che quando vo' dite che una cosa non è nè bella, nè buona, nè bianca nè che altro si sia, nè che una cosa differisce da un'altra, senza fallo, come voi stessi dite, vo' chiudete la bocca a gli uomini; ma non solo vo' chiudete la bocca altrui, sì pare che eziandio vi chiudiate la vostra da voi medesimi, e questo è in verità pieno di grazia come che tolga via quello che di odioso potrebbe essere ne' vostri ragionamenti. Quello poi che è affatto mirabile è questo: che voi avete trovato un sì ingegnoso modo di stabilire le cose, che ognuno possa apprenderselo in brevissimo tempo. Ponendo in fatti mente a Ctesippo, i' mi sono accorto,

304. ch' egli è divenuto in un momento buon d'imitarvi. Questo vostro poter ammaestrare altrui in un momento, è cosa bel-

lissima; ma ragionare dinanzi a gli altri non giova, e se vogliate darmi retta, vo' vi guarderete di non discutere alla presenza di molti, affinchè, imparando in un momento, non ve ne sappian poi grado: ma sì tra voi soli avete da ragionare; che se altrimenti, alla presenza di qualcheduno, di tale soltanto che ve ne paghi mercede. E ciò stesso, se siate saggi, consiglierete pure a' discepoli vostri di non mai ragionare con gli altri uomini, ma seco medesimi solamente e con voi. Difatti cosa rara cosa cara, Eutidemo mio: l'acqua in vece a vilissimo prezzo si compra, ancorchè ottima sia, come Pindaro dice (74). Ma orsù, diss'io, vogliate averci me e Clinia de' vostri.

Capo XXX.

Dopo questi ed altri cotali discorsi brevissimi, noi ci partimmo, o Critone. Ve' dunque tu di venir meco da questi due uomini che si dicono abili ad ammaestrare chi ne dia loro mercede in danaro, e pe' quali nessuno impedimento è nè l'indole dell'animo, nè la età; e, ciò che massimamente importa a te di sapere, dicono ancora che nulla guasta neppure l'ammassare ricchezze, perch'uno facilmente apprenda la loro dottrina.

Critone. In verità, o Socrate, ch' io avrei vaghezza d'intenderli e di mettermi per alcun poco nella lor disciplina; se non che v'ha pericolo, io non sia de' pari d'Eutidemo, ma piuttosto di quelli che tu dicevi testè, amar meglio per cotali ragionamenti esser convinti che non convincere altrui. In vero che mi pare d'esser ridicolo mettendomi a farti un'ammonizione; pure piacemi riferirti ciò che ho sentito dire. Sappi adunque che mentr' io passeggiava, mi si fe' dinanzi uno che tornava dal vostro ritrovo; uomo che si crede un gran sapientone ed uno di quelli che vanno per la maggiore pe' discorsi destinati a' tribunali. O Critone, diss'egli, non ti rendi tu ascoltatore di questi sapienti? Io no, per Giove, risposi; per la gran folla non fui buono d'accostarmi tanto da intenderli. E sì, replicò, che valeva là pena d'udirli. Perchè? dimandai. Perchè, rispose, in quel genere di disputa c' sono oggi i primi. Ed io seguitando: e a te che te ne parve? A me, rispose quegli, che altro mai poteva parere se non che sia gente che perde il suo tempo e mette ogni studio nel dire corbellerie? Pre-

cisamente con queste parole e' s'espresse. Eppure, diss' io, la è cosa piena di grazia la filosofia. Di che mai grazia, replicò egli, o da ben'uomo. La è cosa di verun conto; e se ora fosse
305. qui presente, certamente che tu, mi penso, sentiresti vergogna dell'amico tuo, che giunse a tanto di stoltezza da volersi mettere nelle mani di que' due uomini che non sanno quel che si dicano, ma dan la caccia ad ogni parola. E pur costoro, com'ho già detto, son tra' primi del tempo nostro. Affè mia, o Critone, seguitò egli, che quello studio e chi vi si mette dentro, non vale un fico e per di più son ridicoli. A me veramente, o Socrate, non sembra, che ragioni diritto nel vituperar questo studio, nè lui nè chi altri a ciò si accinga; per ciò poi ch'e' ragionasse siffattamente in presenza di molta gente, mi parve affatto da biasimare.

Capo XXXI. SOCRATE. Ammirabili uomini son cotestoro, o Critone. Ma ancora i' non so bene che se n'abbia da dire. E cotestui che ti si appresentò e disse vituperio della filosofia, che razza d'uomo era mai? era forse un di quelli che sanno discutere ne' tribunali, un oratore, ovvero un di quelli che a discutere ci mandano gli altri, un fabbricator di discorsi con cui poi gli oratori contendano?

CRITONE. Oratore, per Giove, no di certo; nè credo ch'e' sia andato mai in tribunale; ma dicono ch'e' se ne intenda di molto, affè di Giove, ed abile sia a fare eccellenti discorsi.

SOCRATE. Ora intendo. Anch' io stava per dirti di cotestoro ch'e' sono, o Critone, di que' che Prodico ha detto essere qualche cosa di mezzo tra 'l filosofo ed il politico, e che si credono d'essere innanzi tutti nella sapienza, ed anzi cotali sembrano a moltissimi; ond'è che ad essi altri non è d'impaccio se non appunto coloro che danno opera alla filosofia. Eglino pertanto fan conto, che ove potessero condurre gli altri nella sentenza che questi cotali non siano da avere in alcun pregio, incontestata conseguirebbero dinanzi a tutti la gloria della sapienza. E sapientissimi in verità dessi sono; ma quando incappano in privati conversari, soggiacciono ad uomini tali qual'esser potrebbe Eutidemo. Sapienti in vero si stimano; nè senza ragione, ch'eglino sanno abbastanza di filosofia e, secondo ogni

buona ragione, abbastanza anco dell'arte di reggere gli stati; e così dell'una e dell'altra disciplina sapendo quanto basta, fuor de' perigli e de' cimenti, si godono il frutto della sapienza.

Critone. E bene, o Socrate, che ti par egli di ciò che dicono? In verità che il lor parlare ha una certa speciosità.

Socrate. Appunto così è, o Critone; speciosità più che verità: ch'e' non è facile invero di persuadere a costoro, che vuoi uomo o vuoi una qualunque cosa, quando tra due cose si trovi e d'ambedue partecipi, sendo che quelle constino e di bene e di male, l'uno avanza ed all'altro è inferiore; se sia tra due beni, non conducenti allo stesso scopo, riesce da meno di cadauno de' due beni preso per sè; se finalmente poi tra due mali anch'essi di diversa natura, ciò medesimo che si trovi in tra essi, sarà migliore di cadauno de' due elementi onde partecipi. Così dunque se la filosofia e l'arte del regger gli stati sian beni, ma che a diverso intendimento mirino, que' che d'amendue partecipino, e si trovino d'esse nel mezzo, non conteranno un bel nulla; per ciò che sono al disotto d'amendue le discipline; se poi l'una è un bene e l'altra un male, e' saranno migliori di que' che coltivano l'una e peggiori di quelli che l'altra; se in fine ambedue fossero mali, allora e' potrebbono parlare con verità, altrimenti no. Se non che io ritengo ch'eglino non confesseranno nè che sieno mali ambedue quelle discipline, nè che l'una sia un male e l'altra un bene; ma nel fatto costoro partecipando d'ambedue sono a rispetto di cadauna d'esse meno abili che non i cultori dell'una e quelli dell'altra, in rispetto di ciò per cui e l'arte de' reggimenti e la filosofia hanno valore, e mentre in verità tengono il terzo luogo, si studiano di parere d'essere i primi. Bisogna tuttavia ad essi far grazia del buon intendimento, nè condannarli; giudicarli tuttavolta quali son veramente: ch'egli è sempre da aver caro un uomo che abbia in animo qualche cosa di ragionevole e virilmente vi s'affatichi d'intorno.

306.

Capo XXXII

Critone. In verità, o Socrate, come t'ho detto ben molte volte, io stesso mi sono in grave pensiero pe' figliuoli miei, quanto a ciò che abbia da farne. L'uno, il minore, è ancor

giovinetto; ma Critobulo ha omai una certa età ed avrebbe mestieri di chi si consacrasse al suo bene. Ogni volta ch' io teco mi trovo, resto persuaso sia una follia, per cagione de' figli prendersi di tante cose pensiero, come, al matrimonio, che nascano di nobilissima madre, e poi, per gli averi, che siano quanto più ricchi, dove si trascurino per la educazione loro; ma d'altra parte s' io considero coloro che fanno professione d'educare gli uomini, i' mi sento atterrito e ciascheduno d'essi 307. ch' io prenda a considerare, a me pare inabile affatto, per dirti la verità: ond' io non mi so perchè avrei da indirizzare alla filosofia il mio ragazzo.

Socrate. Diletto Critone, e non sa' tu che in ogni disciplina gl' inetti e i da poco sono in gran numero e pochi all' incontro gli uomini serii e di conto? La ginnastica in fatti non ti par ella buona e ugualmente la economia, la retorica e l'arte militare?

Critone. Al certo.

Socrate. E pure il massimo numero di quelli che in queste arti si occupano, non vedi tu, come siano ridicoli?

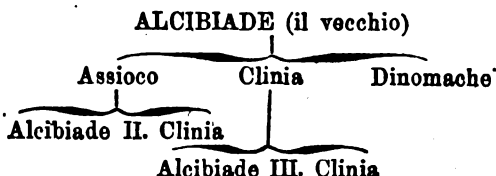
Critone. Sì per Giove, e tu di' bene il vero!

Socrate. E che dunque renunzieresti tu per questo a tali occupazioni, nè vorresti che ad esse si volgesse tuo figlio?

Critone. No, che non saria giusto, o Socrate.

Socrate. Guarda dunque di non agire come non è conveniente, o Critone, ma lasciando con dio coloro che si occupano nella filosofia, sien buoni o cattivi, pesa rettamente e bene la cosa in sè stessa, e se la giudichi di poco momento, ritraggine ogni uomo non che i figliuoli tuoi; ma se all' incontro ti paia qual io stesso la estimo, sicuramente la segui e la coltiva, secondo il comun modo di dire e tu medesimo e li figliuoli tuoi.

ANNOTAZIONI

(1) Clinia d'Assioco della famiglia degli Alcmeonidi onde già abbiamo avuto occasione di parlare più volte, nelle note all'Alcibiade ed altrove. Il Boeckh nel capo III. del Libro IV. della Staatshaushaltung Erst. B. Seite 624. Zweite Ausgabe ci dice di essa: «Gli Alcmeonidi furono sempre considerati come una delle più rispettabili e ricche famiglie d'Atene. Essi andarono debitori della loro opulenza ad Alcmeone figlio di Megacle, che visse a' tempi di Solone; Creso gli die' licenza di prendersi tutto l'oro che potesse portare sopra di sè e poi gli fe' dono d'altrettanta quantità; e tutto quest'oro può valutarsi a 5. talenti del valore massimo di 70. talenti d'argento. Ma se una tale sostanza sorpassava allora la fortuna de' suoi concittadini, non si sarebbe potuto dir lo stesso in appresso». E poche pagine dopo: pag. 663.: «Clinia il bisavolo d'Alcibiade è citato tra coloro che abusarono della *Seisachtheia* di Solone per accrescere i loro fondi». Riferisco qui una parte della genealogia degli Alcmeonidi per questo che può giovare alla intelligenza del nostro dialogo e d'altri luoghi di Platone.

Alcibiade il vecchio è dato come Alcmeonide nella Midiana di Demostene, pag. 561. Assioco suo figlio è quegli appunto che è nominato qui e un'altra volta nel dialogo, cf. pag. 275. Clinia suo fratello comandò una trireme ad Artemisio (480. a. C.) e cadde a Coronea nel 442. a. C. (Cf. Erod. VIII. 17. Tucid. I. 113. Plut. in Alc. 1. e l'Alcibiade magg. del Nostro pag. 112. con le nostre note 2. e 35. a quel dialogo). Egli ebbe in moglie Dinomache, Alcmeonide anch'essa, di cui vedi il dialogo sopra citato pag. 123. con la nostra nota 93., e dalla loro unione nacquero due figli Alcibiade III. o il

celebre Alcibiade che a pag. 275. Platone indicherà con le parole «oggi vivente» e quel Clinia di cui si parla nel Protagora pag. 320. b. Assioco pure ebbe due figli, un Alcibiade che è ricordato da Senofonte negli Ellenici I. 3. 13. e Clinia ch'è appunto il giovinetto ingegnoso offertoci nel nostro dialogo, e di cui Critobulo dice le altissime lodi della bellezza nel Convito Senofonteo, IV. 12.

(2) Di questo figliuolo di Critone trovi più spesso fatto ricordo da Senofonte che non da Platone. Anche della sua bellezza son dette le lodi nel Convito Senofonteo. Vedi il nostro Preambolo alle Memorie socratiche pag. 81. 82.

(3) Oltre Platone che ricorda Eutidemo eziandio nel Cratilo pagina 386. d., parlan di lui Aristotele π. Σοφιστ. Ἐλέγχων 20. pagina 177. b. ed. cit. e Sesto Empirico adv. Mathemat. lib. VII. pag. 140.

(4) Queste parole che nella traduzione perdono necessariamente per la mancata corrispondenza di σοφισταί a σοφία, sono variamente distribuite ne' testi. Noi ci siamo attenuti all'Hermann, col quale pure preferiamo far dire a Socrate nell'antecedente risposta μετέχει δὲ καὶ οὗτος τῶν λόγων anzichè μετεῖχε con l'Heindorf, come piacque al Bonghi; e la lezione che preferiamo, interpretiamo non col Winckelmann: «hic quoque disserendi profitetur artem»; ma con l'Hermann: «ne hic quidem sua sermonum parte frustrandus est». Vedi la Praefatio dell'Hermann al vol. III. della sua edizione.

(5) Chio, come il lettore sa certamente, entrava a parte dell'imperio d'Atene, imperio, che ben disse il Bonghi, ad un Ateniese segnava quasi l'ultima cerchia delle mura d'Atene. Della fondazione della panellenica colonia di Thurii nel second'anno dell'Ol. LXXXIV. 443. a. C. abbiamo già avuto occasione di parlare nel proemio al Fedro § V. pag. 80. 81. I Coloni che mosser da Chio, com'è probabile, s'unirono a gli Ateniesi e salparono su le dieci navi condotte da Lampone e Senocrito. Cf. Diod. Sic. XI. 90. XII. 7. e 10. Lo Schleiermacher credette poter fissare la data della fuga de' due sofisti da Thurii al 411. a. C. o tra 'l primo e 'l secondo anno dell'Ol. XCII., quando per accusa d'atticismo, dovè andarne in bando Lisia; ma è difficile accogliere tale affermazione con sicurezza, sapendosi quanto spesso quella colonia fu turbata da intestine discordie.

(6) Pancratiasti sono propriamente i combattenti nel παγκράτιον di cui vedi ciò che scrissero Ernesto Guhl e Gugl. Koner in quell'ottimo libro «Das Leben der Griechen und Römer nach anticken Bildwerken, S. 269.» cui con ottimo consiglio prese a fare italiano il nostro Giussani. Qui però Platone prende παγκρατιασταί per παντῶν κρατοῦντες, tanto che il Bonghi, per far sentire lo scherzo etimologico, stimò doversi scostare dal testo. De' due Acarnani nominati poco sotto non sappiam nulla.

(7) Di questo maestro di musica, di cui Socrate si dichiara disce-

polo anco nel Menesseno pag. 235. in fine, non sappiamo altro che quello ce ne han detto Platone e Aristofane (Caval. v. 534. e lo scolio. Vespe v. 675.) che lo chiama Κοννᾶς. Fu costui un povero vecchierello, gloriosissimo d'una certa vittoria musicale che aveva riportato da giovine, tanto che non ismettesse mai la corona che allora avea conseguito. Da lui che moriva di fame, Socrate già vecchio andava a scuola insiem co' fanciulli; e, com'oggi a un giornalista pettegolo, questa frequenza di Socrate alla scuola di Conno parve un bel soggetto da mettere in pubblico a' comici. Nè lo lasciò passare Amipsia che appunto presentò al teatro la comedia Conno, quando Aristofane presentò le Nubi, e 'l coro della comedia, che fu coronata, compose di φροντισταί per mettere in giuoco i ragionatori di professione. E a questo coro della comedia pare alluda qui Socrate dicendo aver indotto altri vecchi ad andare a scuola da lui. L'Hermann negò che Socrate sia andato á scuola da Conno, nella sua bella dissertazione altre volte citata «De Socratis magistris». Del Conno poi di Amipsia, oltre ciò che ne ha detto lo Stallbaum, vedi la bella disputazione del Meineke. Quaest. Scenic. Specimen II. pag. 43. e il Fritsch Quaest. Aristoph. p. I. pag. 243. e seg.

(8) Vedi la nota 8. al Liside. Vol. I. pag. 230. 231.

(9) Dopo letto il Fedro e l'Apologia non ho mestieri di aggiunger parola intorno al demone di Socrate. Vedi il Preambolo alla mia edizione delle Memorie socratiche di Senofonte, cap. III. pag. 58.

(10) Il xysto, ξυστός, di cui nella citata nota 8. al Liside.

(11) Lo abbiamo già trovato nel Liside; e lo ritroveremo ancora nel Fedone, tra gli assistenti alla morte di Socrate. A ciò che n'è stato detto nel Proemio, aggiungerò che Peania era 'l nome di due demi attici: Peania di sopra e di sotto, ambedue della tribù (φυλή) Pandionide.

(12) Vedi con che garbo son dipinti i due Sofisti che vanno a caccia de' giovani più facoltosi e si consigliano tra loro per prenderli nella lor rete. Nel Sofista, non senza buona ragione, ne troveremo tra l'altre questa definizione: salariato cacciatore di ricchi giovani di buon nome.

(13) Tutto il Lachete e le illustrazioni che n'abbiam dato, servono di comento a questo luogo. Nelle Memorie socratiche (III. 1. 1.) Socrate manda a scuola di tattica un giovine dal nostro Dionisodoro. Riscontra specialmente il § IV. del nostro proemio al Lachete Vol. I. pag. 329. e seg.

(14) Tanto ha in istima e venerazione la dottrina ond'essi si vantan maestri, che usa la formula, onde solevasi implorare perdono o pietà da gli dei, e chi la nostra traduzione ragguagli al testo, potrà bene accertarsene ravvicinando l'ἵλεω εἴητον del nostro luogo con la supplicazione che chiude la seconda socratica del Fedro pag. 257. a.

Non ho quindi temuto di seguire l'esempio del Bonghi e metter qui il nostro miserere.

(15) Interpungo questo luogo, di cui si è abbastanza disputato, come ne ha fissata la interpunzione il Bekker, a cui vanno dietro lo Stallbaum e l'Hermann. L'ἐμοὶ δοκεῖν lo traduco, se ben mi ricordo o per quanto mi ricordo appoggiato a gli esempi che l'Heindorf ha raccolto nella sua nota alla pag. 142. c. del Teeteto.

(16) Come frequentemente ad un con le Muse sia invocata Mnemosine, dimostrò già il Dissen al v. 14. della VII. Nemea di Pindaro. Cf. Teeteto pag. 191. d.

(17) Riferisco qui la nota del Bonghi: «Del discorso che segue, i due sofismi nascono dalla duplicità di senso delle parole *sapiente* ed *ignorante;* le quali o s'applicano alle qualità naturali dell'uomo e vogliono dire *savio* e *stolido;* o alle qualità acquisite coll'istruzione, e valgono *dotto* ed *indotto*. Clinia risponde adoperando le parole nel primo senso; il sofista Eutidemo lo redarguisce adoperandole nel secondo. Clinia dunque afferma l'opposto di quello che aveva affermato prima; ed ecco, è redarguito dal sofista Dionisodoro che invece, nel redarguirlo, adopera le parole nel primo senso.

Questi sofismi pajono puerili; ma ne gira parecchi, e se ne fa su' giornali e su' libri ogni giorno di molti, i quali non hanno maggior fondamento. *Libertà* è intesa nelle discussioni de' partiti in due sensi: *libertà d'azione per me*, e *libertà d'azione per me e per i miei avversari.* I partiti la intendono, vittoriosi, nel primo; vinti, nel secondo. S'è visto in Francia un gran partito ritenere per questo modo un'apparente uniformità di linguaggio, quantunque paresse di chiedere la libertà d'insegnamento nel secondo senso, e non fosse contento d'ottenerla se non nel primo. Torna questa stessa ambiguità nelle questioni morali, nelle quali tra' vari discutenti certi intendono *libertà* quella di fare il bene, e altri quella di *fare il bene e il male.* Questa equivocazione è gravissima, tanto che un governo, il quale credesse suo debito di non lasciar adito se non solo alla prima, sarebbe intollerabilmente dispotico.

In parecchie quistioni letterarie torna il medesimo sofisma. Vi si dimostrerà da taluno che *tal di tale* per es. Pope o Catullo o Chiabrera o Parini non siano *poeti.* A voi la conclusione parrà sofistica, e potrà stare che non sappiate scorgere che la parola è intesa dal critico in un senso diverso che da voi, egli includendo, e voi escludendo alcune qualità, come necessarie al concetto di *poeta*.

S'adopera contra certe imposte la stessa equivocazione. Per es. contro la tassa sulle finestre, si griderà che sia un imporre sulla luce che la munificenza di Dio ha conceduto a tutti. Qui il governo ragiona de' mezzi costosi e particolari d'usare la luce, i quali gli paiono buon criterio della sostanza di chi gli adopera, e l'avversario

dell'uso gratuito e generale, su cui il governo non impone. D'altra parte il governo prescrivendo che la finestra turata non paghi, va contro al principio della legge, che è d'arguire dal numero delle finestre d'una casa la ricchezza dell'inquilino; e dà un'apparenza di ragione a' suoi avversari, parendo che imponga non su' mezzi d'usare, che sono appunto costosi e rendono particolare l'uso della luce, ma sull'uso stesso (Vedi Morgan. Formol. logic. p. 244.).

Il Kant ha dimostrata la necessità dello spazio e del tempo con un raziocinio, nella maggiore del quale necessità vale *impossibilità assoluta* e nella minore *impossibilità relativa*, come mostra Herbart Psychologie als Wissenschaft. II. p. 144.

(18) οἱ ἀμαθεῖς ἄρα σοφοὶ μανθάνουσιν. È per vieppiù imbrogliarlo che qui è aggiunto σοφοί, cui noi abbiam tradotto a bello studio i sapientoni. Parecchi editori, tra' quali meraviglio sia il Badham, nella lodata edizione che procurò del nostro dialogo nel 1865., anco dopo il Winckelmann che primo lo restituì nel testo dal cod. Bodleiano e dal Vaticano, si ostinano a lasciar fuori σοφοί. La grazia del luogo, che è tutta nel contraffare il modo comune οἱ ἀμαθεῖς σοφοὶ διδάσκονται, è sfuggita anche al mio acutissimo Bonghi. Per l'istoria del testo dell'Eutidemo ho trovato grandi sussidi nella diligentissima edizione che in questi giorni medesimi ne ha dato Martino Schanz: Platonis Euthydemus. Ad codices denuo excussos edidit M. Schanz. Wirceburgi imp. Adalberti Stuberi 1873. Cresce pregio alla stessa edizione un esatto fac-simile del ms. d'Oxford.

(19) Frequentissime sono presso gli scrittori ateniesi le similitudini tratte dalla χοροδιδασκαλία. Vedi le Mem. socr. III. 5. 18. Questo amore dell'applauso fragoroso non meravigli il nostro lettore. Vegga quello che dice in questo proposito il Crisostomo nel V. capo 2. pag. 204. ed. Hugues del περὶ ἱέρου.

(20) Qui è manifesta allusione, come già vide il Winckelmann, a qualche passo della danza antica. Il Bonghi crede, dovesse somigliare a quello «che ora si chiama in francese *pirouettes*». Io confesso di non saper nulla di danza nè antica nè moderna.

(21) «I due sofismi o le due confutazioni contradittorie che seguono, sono: 1. voi dite che non si apprende quello che si sa; invece quando apprendete, mettiamo una poesia, voi apprendete delle lettere, giacchè la poesia si compone di versi, i versi di parole, le parole di lettere; ora le lettere le sapete; dunque voi apprendete quello che sapete, e non quello che non sapete. 2. Direte, per contrario, di apprendere quello che sapete? Ma l'apprendere è un conoscere; il conoscere è un prendere una cognizione che non si ha; dunque si apprende non quello che si sa, ma quello che non si sa. Queste due confutazioni sofistiche, amendue adoperano *apprendere* per *imparare*; ma la prima determina falsamentè il significato dell'*imparare:* giacchè s'im-

parano le lettere e si imparano i versi, ma quando s'impara de' versi, non s'impara già le lettere colle quali sono scritti. Questo sofisma si può qualificare in varie maniere; giacchè può essere una *ignoratio elenchi*, quando dovendomisi provare che io imparando de' versi, imparo quello che so, mi si provi invece che imparo quello che so, perchè imparo delle lettere; può essere un sofisma *de accidente*, perchè gli è un accidente che tali o tali lettere compongano le parole di que' tali versi che imparo; può essere un sofisma *verbale*, perchè ad una frase che ha evidentemente un senso, ne è attribuito un altro che non ha. Questa difficoltà di determinare a quale classe un sofisma appartenga, è stata sentita da tutti i logici, da Aristotele in poi, ed il vero è che può appartenere all'una o all'altra, secondo la via che si sceglie per risolverlo.

Io potrei qui citare una lunga filza di esempi moderni di sofismi simili, per impedire che de' lettori superbi ridano della semplicità antica che si lasciava avviluppare da tali reti. Ma temo di dilungarmi troppo». Bonghi.

Aristotele dimostra la fallacia di tutto questo sofisma in due luoghi: De Sophist. elench. IV. pag. 166. ed. Bekker e Brandis e nell'Etica a Nicomaco I. 10. pag. 1099.

(22) Questo modo platonico, a cui quadra perfettamente la nostra locuzione volgare, fu spesso ripetuto da gli scrittori posteriori. Vedi la nota del Wyttenbach a' Morali di Plutarco vol. I. pag. 245.

(23) L'espressione è tratta dal linguaggio delle palestre e de' ginnasi. Come altrove abbiamo notato, la vittoria si aggiudicava a chi avesse fatto toccar terra tre volte al suo avversario.

(24) Tutto ciò che sappiamo de' misteri e de' riti de' Coribanti o de' Cabiri come setta religiosa, si ha da ricavare da questo presente luogo di Platone. Non è quindi meraviglia, se la setta medesima ci sia rimasta oscurissima. Il Lobeck nell'Aglaophamus studiò massimamente a contrapporre la religione de' Cabiri a quella d'Eleusi con queste parole: «Eleusinia et Corybantia dissimillima fuere. Eleusinia enim publica auctoritate celebrabantur loco augustissimo sanctissimoque, Corybantia privatim in gurgustiis; illis magistratus praesidebant et sacerdotes populi Atheniensis, his ambubaiae et aeruscatorum infimi; illis summus constabat apud omnes honos, decus, sanctitas, haec prudentissimo cuique contemtui erant». Vol. I. pagina 166. Cf. Müller Proleg. z. wiss. Mythol. S. 146.

(25) Immagine che ricorre più volte in Platone: Gorgia p. 113. c. Convito pag. 210. a. Teeteto pag. 152. c. Cratilo pag. 413. a.

(26) Vedi, per non abusare delle citazioni, il Protagora p. 314 c. 315. c. e il Fedro pag. 267. b.

(27) Ottimamente qui il nostro Bonghi. «Intendiamo prima la maniera d'esprimersi di Platone che è familiare ed esatta nel tempo

stesso. *Apprendere* (*μανθάνειν*) ha due sensi: nel primo vale acquistare cognizione d'una cosa che non si sa punto; per esempio, imparare le parole della propria lingua: nel secondo, servirsi di questa cognizione stessa, per intendere quello che è fatto o detto mediante questa stessa cognizione (*comprendere*); per esempio, uno si serve delle parole imparate per intendere o leggere le parole che sono scritte o pronunciate da altri mediante quella stessa cognizione di parole che ha lui. Apprendere, nel primo senso, è d'un ignorante; nel secondo d'uno che sa. Il primo acquista una cognizione che non ha; il secondo si serve d'una cognizione che ha. Si badi come Platone definisca l'*intendere:* non intende chi non sa nulla; l'intendere suppone un cognito anteriore mediante il quale si riconosce. Vedremo come da questo pregiudizio, giusto e profondo, raccolto dalle condizioni stesse dell'intendere abituale, si sviluppa la teorica dell'idee.

Ora, vediamo se questa distinzione basti a spiegare que' sofismi finora allegati. Certo sì. Chi è interrogato se apprendono i savi, o gl'ignoranti, o se si apprenda quello che si sa o quello che non si sa, bisogna che risponda in un modo o nell'altro, secondo che apprendere è inteso per imparare o per comprendere; giacchè imparano gl'ignoranti e comprendono i sapienti, del pari che s'impara quello che si sa e si comprende quello che non si sa. Di maniera che chi vi confuta, profittando della duplicità de' sensi, si prevale della parola in un senso mentre voi l'adoperate in un altro, è un sofista.

Però, nel mio parere, Platone non ha sviluppato questi sofismi nella maniera più adatta a far cadere la sofisticazione appunto sulla duplicità di senso della parola *apprendere:* parendomi che ne' primi due cada più naturalmente sulla duplicità di senso delle parole *sapiente* ed *ignorante,* e negli ultimi sulla falsa interpretazione della frase *imparare quello che vi si recita.* Perciò o è a dire che Platone non vedesse la particolar magagna de' sofismi che allegava — a' Greci per varie ragioni non riusciva così facile come a noi; Diodoro Croniate morì della disperazione di non poter risolvere un sofisma di Stilpone — ovvero, come è probabile, preferì di far notare un'ambiguità la quale era di molto uso a' sofisti de' suoi tempi così per que' sofismi che aveva allegati, come per altri molti.

Di fatti, Aristotele cita un sofisma simile ch'egli scioglie mediante la stessa distinzione nel senso del verbo *μανθάνειν* che Socrate fa qui; dicendo che questa parola è omonima, — che vuol dire è comune a più significati — e vale così *intendere imparare.* Il sofisma è questo; chi sa, *apprende;* giacchè i letterati *apprendono* quello che lor si recita. In questo sofisma l'equivocazione cade appunto su *apprendere*, meglio che in quegli allegati da Platone, co' quali è parso falsamente a parecchi che fosse affatto identico.

Apprendere può avere in italiano la stessa ambiguità che *μανθά-*

νειν in Greco; giacchè è usato in senso d'imparare o sapere una cosa che si sa, e in quello, quantunque meno frequentemente, di comprendere. Oggi forse, è fuor d'uso in amendue i sensi. È ovvia la ragione per la quale io me ne son servito.

Aristotele forma la prima specie del genere de' sofismi verbali (*ad dictionem: πρὸς λέξιν*) appunto di codesti sofismi che si fondano sull'abuso del doppio significato (*ὁμωνυμία*) d'una parola. Il Berni apre il capitolo sul *Debito* con un curioso sofisma d'*omonimia*.

Debito è fare altrui le cose oneste.

Adunque fare il debito conviene.

Qui ce n'ha un altro nell'uso della parola *convenire*. I nostri Classici per l'abitudine di adoperare parole fuori dell'uso e in senso diverso dall'uso, ci cascano; e que' puristi moderni che gl'imitano, ne abbondano. Ci ha dei periodi in cui l'ambiguità di senso si ritrova in ciascuna parola, ed inganna gli stessi autori.

Un sofisma simile si racchiude nell'abuso della parola *libertino* per *liberale*, abuso introdotto per sedicente amore di purezza di lingua, e colla speranza, che il lettore associi colla persona del *liberale* tutto quello che implica il nome di *libertino*. È introdotta una parola nel suo senso antico perchè faccia il suo effetto nel senso moderno, ecc. ecc.»

(28) Il lettore ricorda che già in altri dialoghi l'εὖ πράττειν ha servito a' ragionamenti di Socrate. Vedi ad esempio il Carmide pagina 172. Qui per venire a dimostrare che non è felice se non chi fa bene, Socrate *dal passarsela bene* procede *al far bene;* per dimostrare in appresso che non fa bene se non chi sa.

(29) Riscontra il Menone pag. 87. e. il Convito pag. 183. d. e quello che di questa dottrina platonica ha scritto Alcinoo nella sua Εἰσαγωγή, 27.

(30) «Questo sofisma senza nessun dubbio apparterrebbe, secondo Aristotele (Soph. El. ed. cit. 3. pag. 166. 67. seg.), alla seconda classe de' sofismi *extra dictionem, ἔξω τῆς λέξεως*; che derivano, secondo la espressione d'Aristotele, dal dirsi una cosa assolutamente o rispettivamente e non propriamente. Gli scolastici gli chiamavano *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.* I primi esempi che Aristotele ne cita, pajono come enunciare la formola generale ed implicita in tutti. Il non ente È, perchè È OPINABILE. L'ente NON È, perchè *non è tal cosa;* per es. non è uomo.

Questo sofisma è de' più comuni nelle scienze sociali, nelle quali la precision del pensiero è di maggiore necessità e difficoltà, e maggiore il numero di quelli che ne ragionano senza precisione nè di pensiero nè di parola. Occorre ogni volta, che nella conclusione del proprio ragionamento sono perse di vista quelle condizioni che rendevano vere le premesse, di cui chi ragiona, s'è servito a conchiudere.

Il Whately (Elem. of Logic. III., § 12.), il Morgan (Formal Logic. p. 250. seg.), il Mill (A System of Logic. vol. 2. p. 367.) ne allegano esempi belli e copiosi. Ne citerò un solo di quest' ultimo, per rendere avvertiti i miei lettori, che se l'apparenza del sofisma quale si mostra in Platone, è semplice e facile, non vuol però dire che la stessa forma di sofisma non prevalga in ragionamenti più complicati, la cui magagna è molto più difficile a scovrire. Lo studio de' sofismi avvezza a denudare ogni ragionamento di tutto quello che ha d'accessorio, e così a conoscerne più facilmente la qualità e la forza.

La teoria mercantile, in Economia politica, si fonda su una fallacia di questa sorta. Questa teorica move dalla massima comune, che qualunque cosa porta denaro, arricchisca; e che ciascheduno è ricco in ragione della quantità di denaro che possiede. Massima di certo vera, se però si sottintende, che si è ricco, se si può col proprio denaro comprare quello che bisogna, e tanto più s'è ricco quanto più cose si possono comprare col denaro che s' ha; di maniera che se mi s' impedisce di comprare o si faccia in modo ch' io ottenga minor quantità di cose colla stessa somma, l'aumento del mio denaro non sarebbe di per sè aumento della mia ricchezza. La massima che è vera con questa limitazione, è adoperata come se fosse vera assolutamente, e i protezionisti ne cavano la conseguenza, che adunque e' bisogna tentare ogni mezzo per favorire soli quei commerci che introducono nel paese più denaro di quello che ne estraggono. E ad aumentare questo ragguaglio del denaro che entra e che esce, in favore del proprio paese, adoperano ogni sorta di proibizioni e di premii, senza considerare se questi mezzi son tali che diminuiscano la facoltà di far uso del denaro, il che vuol dire, diminuiscano la ricchezza; che sarebbe appunto il caso, in cui quando anche contribuissero all'aumento del denaro, non contribuirebbero certo però a quello della ricchezza.

Il primo sofisma citato dal Bentham, quello dell'autorità degli antichi, è appunto di questo genere ». Bonghi.

(31) Le parole σοὶ εἰς κεφαλήν ch' io ho stimato conservare tal quali in forma d' imprecazione erano di mal'augurio per gli Ateniesi. La stessa formula d' imprecazione ricorre pure nella Comedia.

(32) Il lettore troverà spiegata eccellentemente la origine e la varia trasformazione di questo nuovo sofisma nel Proemio del Bonghi al nostro dialogo. Al nostro luogo poi aggiunge in nota: « In ogni proposizione si discorre di qualche cosa; giacchè ogni proposizione ha pure un soggetto. Ma la verità d' una proposizione non deriva da questo suo riferirsi a una cosa; — poichè anche la falsa a qualcosa si riferisce — ma dal suo corrispondere con essa; cioè dire, dal suo enunciare fedelmente le condizioni e qualità sue. In questo primo sofisma contro la possibilità del dire il falso è scambiata la natura

dalla verità delle proposizioni; e dal loro riferirsi tutte a una tal cosa ciascuna, e non a una tal altra, è dedotto che tutte son vere, rispetto al soggetto a cui si riferiscono. Oltrechè, il dire una cosa *che è*, va inteso in due sensi, *discorrere di essa,* — che si può anche falsamente — ed *enunciare una cosa che è;* che non si può se non dicendo il vero (Routh a q. l. Procl. Cratyl. § 38.). Così l'amor della patria, non consiste nell'amarla tanto da volerla tutta soggetta a sè, o occupata di sè, ma nel volerla felice e buona, anche senza nessun vantaggio e partecipazione propria. Gli uomini forti di braccio o di mente, potenti nel proprio paese o cacciati da quello, sogliono fare per rimanere o divenire potenti, un simile sofisma a sè e agli altri. Se ne può vedere uno splendido esempio nel discorso d'Alcibiade agli Spartani in Tucidide, VI. 89.-92.

(33) Chi mentisce, discorre di una cosa che è, ma non dice già ciò che è perchè ne parla in modo differente dall'esser suo; il perchè discorrendo di ciò che è, ne dice ciò che non è. Benissimo il Bonghi ha dimostrato che il sofisma sta nella identificazione di tre proposizioni: dire una cosa che non è; dire il nulla, e fare il nulla. L'argomentazione poi procede così: dire è operare: operare è fare, dire il nulla è dunque far nulla; ma il nulla non si può fare: e dunque non si può nemmen dire. Non è mestieri accennare al lettore la radice del sofisma; sì mi pare da richiamare tutta la sua attenzione su la vivacità comica del dialogo.

(34) Vedi la nostra nota 25. al Lachete. Vol. I. pag. 373.

(35) Qui e in appresso Platone accenna a parole notissime tanto che non sia affatto mestieri parlarne. Il lettore erudito ha con certezza a mente il luogo d'Ovidio Metam. VII. 163. 250.-295. in proposito di Medea e l'altro d'Erodoto VII. 26. ove narra d'aver visto in Celene di Frigia l'otre fatto della pelle di Marsia.

(36) Il nuovo sofisma si fonda su la conversione della frase. E la confutazione che ne fa Socrate, come dice egli stesso, è più pratica che logica.

(37) Vedi il Teeteto pag. 161. e seg. È noto come Protagora riportasse la cognizione al senso, sì che avesse per vero qualunque dato della sensazione. Anche nel Cratilo pag. 429. d. e nel Sofista pag. 260. il nostro autore accenna a' sensisti anteriori a Protagora.

Cf. in proposito di questo presente luogo Diog. Laer. IX. 8. 53.

(38) Οὐδ' ἄρα ἐκέλευε, φήμ' ἐγώ, νῦν δὴ ὁ Διονυσόδωρος ἐξελέγξαι; τὸ γὰρ μὴ ὂν πως ἄν τις κελεῦσαι; οὐδὲ κελεύεις; Come il testo è felicemente ristabilito dall'Hermann. Il Badham accettò lo stesso emendamento, come eziandio lo Schanz; ma ritenendo che *veri partem vidit* C. F. Hermann, muta οὐδὲ κελεύεις, che il ms. d'Oxford dà σὺ δὲ κελεύεις in οὐδὲ κελευσθείς, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Εὐθύδημε, τὰ σοφὰ ταῦτα καὶ τὰ εὖ ἔχοντα πάνυ τι μανθάνω ἀλλὰ παχέως πως ἐννοῶ. Io nel luogo lungamente agitato la

sento affatto come l'Hermann: «reprehenso a Socrate Dionysodoro, qui refelli se jusserit, quum nemo omnino falsa dicere possit, Euthydemus, ut fratri laboranti succurrat, refelli utique posse negat, jamque ipse a Socrate rogatus, annon id ipsum modo Dionysodorus jusserit, assueta Sophistarum impudentia: id quod non est, inquit, quomodo quis jubeat? an tu jubes? Cui Socrates: nempe jubeo, quia argutias vestras non intelligo, sed interrogando doceri a vobis cupio».

(39) Οὕτως εἶ Κρόνος, sei così Crono, o Saturno come disser gl'Italici, con modo affatto comico, cf. Aristof. Nubi v. 926., Vespe v. 1458., Pluto v. 581., ha il testo.

(40) Vedi come sia volto al comico quello che di sè medesimo e della sua propria pratica di ragionare dice Socrate a Callicle nel Gorgia e che ha buon riscontro nelle Memorie socratiche Libro IV. capo IV.

(41) «Questo sofisma non merita schiarimento. Ma con quanto brio è rappresentata nel Sofista la testarda gara di spuntarla sull'avversario! Lo son proprio le *iracundae contentiones conversationesque in disputando pertinaces*, di cui parla Cicerone nel de Finib. I. 8. Oggi, di questi avversari nelle dispute se ne trovan tanti; manca un Platone che li ammazzi tra le risa del pubblico». Bonghi.

(42) La locuzione del testo ha del poetico e dell'omerico, come quelle che nelle invocazioni degli dei sogliono accompagnare la lunga lista de' loro nomi.

(43) Vedi l'Odissea IV. v. 354. e seg. Il lettore potrà aver diletto dal confronto del luogo omerico col virgiliano d'Aristeo nel IV. delle Georgiche v. 403.

(44) Nel Sofista avremo l'arte distinta in ποιητική o arte di fare e che ha un suo termine od oggetto, e κτητική o arte di acquistare, nella quale rientra pure la θηρευτική, che non fa il suo proprio oggetto ma lo cerca essendo già realmente o idealmente esistente.

(45) Che siano per Platone le entità matematiche, avremo a dichiarare nel proemio e nelle note alla Repubblica.

(46) Come cultori che sono della scienza ideale. Cf. la Politeia VII. 531.-536.

(47) Di questi allevatori di quaglie vedi la nota 69. all'Alcibiade maggiore e la 27. al Liside. Che l'ironia qui sia piena di *humour*, come dice all'inglese il Bonghi, facilmente accordo, ma non so trovar ragione di ciò che nota al nostro luogo lo Schleiermacher: «Schwerlich steht dieses Gleichniss hier ohne eine strafende Rükksicht auf das Verfahren der mächtigeren griechischen Staaten gegen die kleineren, die sich in einer Abhängigkeit von ihnen befanden».

(48) Qui è stata necessità scostarsi alcun poco dal testo che ha τίς τῶν κρειττόνων. Οἱ κρείττονες sono gli dei.

(49) Sette a Tebe v. 1.

(49 bis) «Multi cives Athenienses qui in Attica habebant praedia, agros suos ipsi colere solebant». Routh. Cf. Boeckh. Staatshaushaltung der Athener Er. Band. S. 59. u. folg.

(50) Avverti l'ambiguità della parola *buono*. Cf. i Topici di Aristot. I, 106. a.

(51) È un proverbio che risponde al nostro «un via uno». Gli scolii alle Rane d'Aristofane v. 430. pretendono spiegarne storicamente l'origine: i Megaresi, o secondo altri, i Corciresi, s'erano ribellati a' Corinzi; questi per ricondurli nella lor soggezione mandarono un araldo che andava gridando: Corinto di Giove non vi lascierà in pace, Corinto di Giove vi ripete. E tanto il banditore rintronò loro le orecchie con questo Corinto di Giove, che ristucchi i ribelli, gridando dalli dalli al Corinzio di Giove, lo misero a morte. Il Müller ne' Dorii I. 87. 9. opinò, molto ragionevolmente, che la storiella sia nata per ispiegare il proverbio. Fozio ed altri spiegano altrimenti la origine e 'l significato del proverbio.

(52) «Fratres Helenae, lucida sidera» d'Orazio, o il San Nicola e Sant'Ermo degli antichi marinai.

(53) «Questo sofisma nasce dall'adoprare in senso assoluto una parola che ha senso relativo, dall'intendere come per sè stante e compiuto in sè medesimo un concetto che per la sua natura si riferisce a qualcos'altro. Il concetto *uomo* è finito in sè; il concetto *scienza* ha relazione colla cosa di cui la scienza è cognizione, e coll'individuo a cui la scienza appartiene come a soggetto. Adunque, vi si parte da un concetto relativo e vi s'adopera come assoluto. Di maniera che può classificarsi per un sofisma *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter;* giacchè il relativo è un *dictum secundum quid* o meglio *ad quid*. Di fatti se la scienza non si riferisce a qualcos'altro, ma è un concetto assoluto in sè, chi ha la scienza, non sa quella tal cosa soltanto che sa, ma sa ogni cosa. Perchè avere la scienza vorrà dire *sapere;* ed attribuendo a uno il *sapere*, non s'esclude dal suo sapere la cognizione di nessuna cosa».

«Platone qui non risolve il sofisma, ma ne mostra l'assurdo praticamente con una gran vena comica. Però si vede dalla risposta dell'Eutidemo alla fine del § XX., com'egli stesso non crede che per questa via si arrivi a dissiparlo. Vedremo com'egli altrove determina la natura de' relativi, ed Aristotele dietro lui, al quale però la stessa dottrina platonica dell'idee non doveva parere affatto pura d'una simile sofisticazione». Bonghi.

(54) καλὰ δὲ παταγεῖς, secondo l'emendamento dell'Abresch sostenuto anche dal Cobet nelle N. Lect. 163., accolto dagli Ed. di Zurigo, dallo Stallbaum, dal Badham, dallo Schanz e dal nostro Bonghi. Essendo frase aristofanesca la ho tradotta con un modo paesano.

(55) «Die Anerkennung, dass in der endlichen, überall besch-

ränkten Welt kein richtiges Urtheil ohne Relation und die aus der Relation hervorgehende Limitation gebildet werden könne und dass mit jedem bestimmten Prädicat an dem Subject auch schon eine Beziehung auf eine bestimmte Begriffssphäre gesetzt sei, ausserhalb deren das Urtheil gar keine Gültigkeit mehr hat, ist der Gewinn, der für den denkenden Leser aus dieser bunten Zusammenhäufung der albernsten Trugsätze hervorgehen muss». Steinhart. Euthydémos Einleitung. Zweiter Band S. 23.

(56) Modo platonico che già abbiamo dichiarato nelle note all'Ione e poi altrove ritrovato più volte e nel Gorgia e nel Fedro.

(57) Due giuochi di destrezza spesso in uso ne' simposi. Del primo abbiamo una spiegazione chiarissima da Senofonte nel Convito II. 14.; ma dell' altro non ci è giunta illustrazione antica che ne sodisfaccia.

(58) «Il sofisma che segue, si fonda sull'ambiguità perpetua delle dimande alle quali il sofista vuole che si risponda, senza che sia fatta quella distinzione, la quale renderebbe chiara la dimanda, e legittima la risposta. Nelle dispute si trova anche oggi e si troverà sempre di quelli, i quali, volendo pure spuntare una lor soluzione, nella quale si son fissati, vi fanno delle dimande, a cui vogliono che voi rispondiate con un sì o con un no assoluto, mentre appunto a voi pare, che per la complicazione della questione o del caso, nè un sì nè un no si possa rispondere assolutamente. — Non è la vostra patria infelice? — Sì. — Non è questo la cagione dell' infelicità sua? Non è questo il modo di tor di mezzo questa cagione? — E voi non potete rispondere nè un sì nè un no solo; ed essi vogliono o l'uno o l'altro, ed in poca ora restar padroni delle volontà e delle persone vostre.

Parecchie dimande, di fatti, non hanno quell'ambiguità così apparente che si vede in questa che Dionisodoro ed Eutidemo fanno a Socrate, ma una più nascosta che dipende dalla moltiplicità di considerazioni, da cui può derivare una legittima affermazione o negazione sù quello, su cui si questiona. Questo è il caso delle scienze e de' fatti morali e sociali; e perciò gli oratori, a' quali importa di ottenere il lor punto, mettono la lor arte nel mostrare quel solo lato della questione che bisogna al caso loro; e a questo appunto si servono a volte d'una serie di dimande a cui non aspettano risposta, e concepite di maniera che chi sente, non suole rispondere a sè medesimo, così sorpreso, se non come desidera chi parla.

La pretensione de' sofisti antichi che alle lor dimande si rispondesse con un sì o un no, e non s'aggiungesse nulla che rendesse la risposta più precisa di quello che fosse la dimanda stessa (Cresoll. Theatr. Rhetor. II. c. 6. p. 76. che cita Gell. XVIII. 13. citato dal Winckelmann in Euthyd. 300. D.), pare non nata, come dice il Winckel-

mann (ib. p. XXII.), ma entrata nell'uso, e prevalsa come legittima dietro l'esempio delle risposte che si solevano dare a grifi, o giochi di parola a' quali bisognava rispondere o un sì o un no, quantunque il sì e il no dessero un senso ridicolo alla risposta. Laso di Ermione, scrittore appunto di grifi, dimandava se il pesce crudo era cotto, profittando dall'ambiguità che la parola ὀπτός, equivalente a *cotto,* ha nel greco, giacchè vale anche *visibile.* Del resto, la sofistica per sè stessa, come quella che per la sua natura si serviva d'ogni mezzo per istordire e maravigliare e imbrogliare il senso comune della gente, non poteva mancare di scovrire tra l'altre ambiguità che presenta il linguaggio umano, anche questa che nasce dall'interrogazione confusa o ambigua, pretendendo che come se non la fosse tale, le si rispondesse semplicemente. Così la mancanza di distinzioni nel discorso corrompeva la disputa greca, come la troppa abbondanza di distinzioni inaridiva e rendeva infeconda la disputa degli Scolastici. Del resto, pare che questa pretensione i sofisti la smettessero col tempo (Arist. Soph. El. 17. 175. a. 9.); e Diogene Laerzio racconta di Menedemo che ad Alessino, il quale gli chiedeva se avesse cessato di battere suo padre, rispondesse. — Ma nè l'ho mai battuto nè ho cessato; ed Alessino riprendendo: «E' bisognava sciogliere l'amfibologia col dire un no o un sì»; — Ma è ridicolo — soggiungesse — di seguire le vostre leggi, quando vi si può arrestare all'entrata.

In Aristotele (Soph. El. 17.) si può vedere la teorica di ciò di cui qui si vede la pratica». Bonghi.

(59) La favola è abbastanza chiara per la parola di Platone. Chi la voglia saper per disteso, ricerchi Apollodoro Bibl. II. 5. 2. L'allusione dell'idra e del rospo a' due fratelli sofisti è manifesta. Di questo Patrocle non si ha notizia veruna nè da Platone nè da altro scrittore. Gli eruditi si sono ingegnati di riconoscere in lui chi lo statuario ricordato da Plinio H. N. XXXVII. 8. e chi un tal Patrocle menzionato da Aristofane; ma co' fondamenti che abbiamo, è tempo perso fabbricar congetture.

(60) Così di questo luogo ottimamente lo Steinhart, l. c. pag. 24. «Hier sind es namentlich drei grammatische, ganz auf der Relation beruhende Verhältnisse, von welchen die Sophisten keinen Begriff zu haben scheinen, das Verhältniss des Subjectes zum Prädicat, des Attributes zur Substanz, des Objectes zum Subject. So zeugte die Ungereimtheit, dass, wer Vater sei, aller Dinge Vater sei, von einem gleichviel ob absichtlichen oder aus Beschränktheit hervorgegangenen Verkennen der Wechselbeziehung relativer Begriffe, die sich wie Substanz und Attribut zu einander verhalten; die Tollheit, dass mit dem Prädicate «dein» auch alle Subjecte, welchen dieses Prädicat beigelegt werden kann, mit gesetzt sein müssen, und nach einer andern Seite hin, dass dieses «dein» auf alle Dinge in demselben Sinne, in

dem Sinne des unbedingten Eigenthums, zu beziehen sei, verrieth eine völlige Unkenntniss der wechselseitigen Bedingtheit des Subject- und Prädicatbegriffes; endlich die Verwechselung des Subjectes und des Objectes und die Nichtunterscheidung der für Beides in der abhängigen Rede zusammenfallenden Sprachformen veranlasste die kindischen Schülerschwänke mit dem Reden des Schweigenden und dem Schweigen des Redenden und die andern Taschenspielereien ähnlicher Art».

(61) «Di questi sofismi si può render ragione in due modi, o come s'è fatto, di quello accennato più su sulla scienza, giacchè delle parole colle quali si attribuisce una qualità relativa e particolare, sono intese come se attribuissero una qualità assoluta ed universale, ovvero, come fa Aristotele, mostrando che vi si assume, che quello che s'asserisce dell'accidente, sia anche vero del soggetto di cui l'accidente si predica. Di fatti, vi si afferma, che tutto ciò che si può dire di *padre, fratello, nipote*, sia vero anche della persona che si chiama *padre, fratello, nipote* ecc. Ora, di *padre* si può predicare tutto ciò di cui si può essere o s'è *padre*, che è tutto ciò che nasce e sente, mentre di me, *padre*, non si può dire se non che io sia padre di Luigi.

Aristotele allega questo sofisma come il primo di quelli *extra dictionem*, e lo chiama παρὰ τὸ συμβεβηκός, *de accidente* (Soph. El. 2. 166. 6. 28.). Egli mostra molto bene come la miglior maniera di risolverlo sia di affermare, che non si deva necessariamente poter predicare del soggetto tutto quello che si può dell'accidente, e dimostrare che cosa si possa predicare tanto dell'accidente quanto del soggetto. Giacchè ci sono *accidenti* per sè d'un soggetto, e sono quelli che gli ineriscono essenzialmente e ne formano la natura, altri che non sono tali e possono mancare a quello di cui sono soggetto. Ciò che si può predicare de' primi, si può anche del loro soggetto; quello che de' secondi, no. Non fa punto parte della mia natura l'esser padre, e sarei quello che sono, senza avere figli come coll'averli; invece non potrei mancare d'esser uomo, senz'essere affatto diverso da me medesimo. Si può adunque predicare di me tutto quello che si può (essenzialmente) dell'uomo, — *ch'io sia ragionevole, bipede* ecc.; invece, non si può tutto quello che si predica di *padre*. Si noti l'*essenzialmente*, giacchè se si predicasse di me quello che si predica accidentalmente di *uomo*, si sarebbe da capo; di fatti, mi si potrebbe provare ch'io sia *Pietro* e non sia *uomo*, ch'è l'esempio che allega Aristotele del sofisma in discorso.

Platone tiene una diversa via per isciogliere i vari sofismi di questo genere, che riferisca. Fa osservare con quelle varie risposte di Socrate, che il sofista mette da banda, che il senso delle parole è determinato, particolare, relativo, non universale ed assoluto come il

sofista vorrebbe. Aristotele nel capo cit. osserva, che la soluzione è parziale ed incompiuta, nè abbraccia tutti i casi del genere.

Perchè non si sorrida di sofismi così puerili, nè citerò di più rilevanti e di molto comuni che hanno la stessa ragione. Quando si conchiude dalla miseria d'un paese alla tirannide del governo che lo regge, si commette un simile sofisma; giacchè quest'accidente, di certo grave, della miseria d'un paese può dipendere da molte e varie cagioni, e pur troppo, un popolo può in un dato tempo prosperare sotto la tirannide, ed essere sopraggravato di pesi, ed immiserire sotto un governo libero; quantunque forse alla lunga questo diventi impossibile, e la libertà e la tirannide finiscano col portare frutti più conformi alla propria natura.

Certi odiano, certi prediligono le *riforme,* per avere gli uni annesso alla parola il senso accidentale per essa, d'una tal qualità di riforma che non piaccia loro, per esempio, la religiosa; gli altri quello, del pari accidentale, d'una tal altra *riforma* che lor piaccia, per esempio quella delle leggi restrittive della libertà di commercio. Da questo senso latente nella lor mente, e che non è il proprio e generale della *parola,* si fanno influire ne' loro giudizi e preferimenti.

Quando dall'essere una legge conforme a' principii che reggono una forma di Governo, si conchiude che la sia buona e deva essere approvata, si commette un sofisma di questa sorte. Giacchè la *bontà* è un accidente che può mancare a una legge conforme a' principii d'un governo; per essere un accidente essenziale e immancabile, bisognerebbe che la forma di governo fosse perfetta, e retta da tali principii che nessuno loro effetto potesse esser cattivo; caso che non s'avvera» Bonghi.

(62) Il testo ha: οὐ λίνον λίνῳ συνάπτεις. Il proverbio greco ho tradotto col proverbio toscano che si usa nel nostro comune conversare quante volte uno vada fuori del discorso, o dica cosa che nel discorso non entra.

(63) Conseguenza falsa ma legittima del sofisma antecedente.

(64) «Questo è un sofisma *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, che è l'inverso del sofisma precedente. Giacchè la medicina è bene con date proporzioni in certi casi; di quella limitazione il sofista si mostra dimentico. Si veda Arist. Soph. El. 24., dove discorre della soluzione di questi sofismi. A Ctesippo pare che il ridicolo *fortius ac melius secat res.* Del resto è comunissimo di sentir discorrere di cose che sono buone se non con date restrizioni e in certi limiti, come la libertà dell'insegnamento, per dirne una, e delle quali nessuno parla se non sottintendendo anche a sua insaputa che le restrizioni bisognino, sentirne, dico, a discorrere come di beni assoluti, e per sè. Si pensa la cosa in un dato modo e si conclude alla cosa

senza il dato modo. Così per negare l'utilità di qualunque interferenza dello stato o dell'associazioni nella regolazione de' salarii — non voglio risolvere qui se sia legittima ed utile — sentite a dire che i salarii si livellano sempre da sè co' profitti ed i prezzi ecc. Chi dice così, vuol sottintendere che col *tempo* si livellano; appunto di questa condizione di *tempo* si scorda nella conclusione. Non sente che la sua frase vuol dire non che i salarii siano sempre a livello co' profitti ecc., ma che vanno sempre alla ricerca di un livello e finiscono col trovarlo; il che potreb' esser preso per una parafrasi o definizione ironica della tempesta, come dice epigrammaticamente Coleridge» Bonghi.

(65) Ctesippo si prende giuoco degli antecedenti sofismi e facendone la più strana applicazione viene a dire, che gli Sciti bevon ne' crani, ma questi crani son loro o loro appartengono, quindi bevono ne' lor propri crani. Riporto per comodo del lettore la nota dell'Heindorf al n. 1. «Hic aut diversa Platonem confudisse aut alium, quem sequeretur, auctorem quam Herodotum habuisse notavit Valckenar. ad Herodot. IV. 26. secundum Herodotum enim IV. 65. non parentum aut amicorum craniis usos Scythas tanquam poculis, sed hostium, quos interfecissent, aut inimicorum saltem; Issedonés solos parentum suorum crania deaurata custodivisse et veluti ἀγάλματα veneratos esse, postquam cadaverum carnes cum aliis commixtas comedissent. At nulla hic est parentum aut amicorum mentio; τὰ κράνια τῶν ἑαυτῶν, ipsorum crania, dicit Ctesippus eodem modo, quo ante Ctesippi canem, catulorum patrem, ipsius Ctesippi patrem dixerat sophista. Videlicet ut ibi ex hoc, πατὴρ ὢν σός ἐστι, Dionysodorus illud fecerat, σὸς πατήρ ἐστι, eadem fallacia h. l. Ctesippus τὰ κράνια αὐτῶν ὄντα, crania, quae ipsi possident, convertit in τὰ ἑαυτῶν, quod ipse significat haec addens, ὥσπερ σὺ νῦν δὴ ἔλεγες τὸν κύνα τὸν πατέρα. Itaque nihil h. l. Plato respexit nisi communem illam narrationem de Scythis τοῖς κρανίοις ἐκπώμασιν utentibus. v. Strabo VII. p. 458. A. et p. 460. B.».

(66) «È un sofisma d'*amfibologia*, il sofista prevalendosi d'una costruzione ambigua. La frase, *un uomo vede ciò che può vedere*, potrebbe grammaticalmente valer tanto che non veda se non quello che egli può vedere, quanto che non veda se non quello che ha la facoltà di vedere, non essendo il primo senso determinato che dall'assurdità del secondo. Di quest'ambiguità ce n'è molte nella nostra lingua, e ci si cade soprattutto dagli scrittori che amano lo stile, di forma, apparentemente, antica, a periodi lunghi, di lingua aulica e cortigiana. Chi se ne volesse prevalere, potrebbe fare di gran sofismi. In francese il sofisma greco non si potrebbe tradurre, e neanche in tedesco secondo lo Schleiermacher, nè in inglese a giudicarne dalle traduzioni. A taluni, parrà il potere essere ambigui un *privilegio* della nostra. La frase greca, adoperata per il sofisma, è però diversa dall'italiana;

vale *cosa che può* e cosa che è *potuta* vedere: il sofisma nascendo dal significato attivo e passivo della parola δυνατός — si veda Aristot. Soph. El. 4. » Bonghi.

(67) Rendo, com'è possibile, il sofisma. E nella nostra lingua è pur possibile, mentre non è nelle altre maggiori d'Europa. Nè ciò torna a loro lode davvero, che che dica il Barthèlemy S.t Hilaire encomiando il suo francese.

Cf. Aristot. Soph. El. 4. e 19.

(68) Era legge della eristica, che ad ogni dimanda si rispondesse si o no e quindi non si poteva rispondere sì e no ad un tempo. Ctesippo prevalendosi della legge generale, ha fatto peccare Dionisodoro contro la legge secondaria o di conseguenza.

L'ἐξημφοτέρηκε del nostro testo è nel mio italiano piuttosto spiegato che tradotto: il vero significato sarebbe è venuto a tale che possa nell'uno e nell'altro senso affermarsi. Lo studioso ricercherà con profitto le note dell'Heindorf e del Routh, e la illustrazione del van Ruhnken al lessico di Timeo: pag. 101.

(69) Il lettore voglia qui porre molta attenzione alla difficoltà sollevata dal Sofista. Più rileggo questo luogo e più mi ha l'aria d'una risposta alle opposizioni che la eristica dovea sollevare alla scuola di Platone. Vedi il nostro Proemio § III. È per questo presente luogo che l'Eutidemo differisce dal Protagora, dal Gorgia, dal Menone e dall'Ippia e si mostra d'un tempo molto più avanzato nella vita del pensatore. Al Bonghi così acuto e così benemerito della dichiarazione del nostro dialogo, pare che sia malauguratamente sfuggito il carattere proprio del nostro luogo, nel quale a noi sembra di riconoscere la ragione del tono comico di tutto 'l dialogo; della rappresentazione di Socrate quale un vecchio, e delle fondamentali differenze da' dialoghi socratici co' Sofisti.

(70) Il Sofista si tiene alle regole stabilite per la disputa, come fosse una vera scherma e una partita d'armi. Aristotele in fatti, Soph. El. 17., c' insegna che quand'uno s'accorga, che 'l contradditore mira a fargli pronunciare un paradosso, non ha da rispondere nè sì nè no, ma soltanto mi pare; perchè così la tesi, contro alla quale si obbietta, non potrà essere redarguita, nè dimostrata improbabile. Ma qui il Socrate platonico, dice ottimamente il Bonghi, *«carpit in verba* il Sofista, perchè avendo mostrato di non intendere come una cosa potesse rimanere diversa da quello da cui è diversa, quando questo da cui è diversa, si trovi pure presente in essa, Socrate risponde che e' si confonde senza cagione, giacchè il diverso è diverso, alla stessa maniera che il medesimo è medesimo, cioè per essere identico a sè medesimo e potere ogni concetto essere affermato di sè medesimo. Alcuni Sofisti greci, in fatti, contendevano, come appare dal Sofista di Platone (251. C.), che non si potesse formare se non giudizi identici,

pretendendo, forse per le stesse ragioni che qui allega Eutidemo, che fosse impossibile di copulare insieme in una proposizione concetti differenti affermandogli l'uno dell'altro; dire, per esempio, l'*uomo* è *buono;* ma non si potesse dire se non l'*uomo* è *uomo*, il *buono* è *buono*. Adunque Socrate rimprovera Eutidemo, ch'egli abbia negletta questa parte della sofistica, e mostri invece di non saper intendere, come si possono enunciare giudizi identici».

(71) Riferisco anche qui la nota del Bonghi, perchè è difficile spiegare più chiaramente questo sofisma d'amfibologia.

«È un sofisma d'amfibologia. Di fatti, *cui convien fare la tal cosa*, può voler dire a *chi convien farla*, e a *chi convien che la sia fatta:* e del pari, *cui convien foggiare in ferro*, può valere *a chi conviene foggiare in ferro* e *chi conviene foggiare in ferro*. Si vede che l'ambiguità di costruzione è diversa in italiano nella proposizion generale e nella particolare; giacchè nella prima deriva dalla duplicità di senso del *fare*, nella seconda dalla duplicità di caso del *cui*. In greco, l'ambiguità è la stessa, ma diversa così nell'una come nell'altra da quella che sia in italiano: il che non leva nulla alla bellezza del ragionamento.

(72) Questo luogo di Platone in proposito del Giove Πατρῷος è stato oggetto di molti studi e di svariatissime congHietture. Chi avesse vaghezza di conoscerle partitamente, le troverà raccolte nell'Excursus aggiunto alla edizione del n. d. data dal Winckelmann. Ma forse gli eruditi, pensa a ragione lo Stallbaum, han preso questo luogo troppo sul serio: «itaque nos quidem Socratem putamus toto hoc loco imitando ridere sophistarum artificium maxime e vocularum ambiguitate argutas conclusiunculas elicientium, id quod ipse pag. 301. B. significavit. Quocirca eum verisimile est etiam nunc Dionysodorum ita in fraudem inducere studere, ut Iovis πατρῴου nomen in alium sensum detorqueat atque ille exspectavisset. Iam vero Iupiter πατρῷος dupliciter dici potuit. Aut enim fuit Iupiter, qui iustitiam et pietatem adversus parentes tuebatur, quem utique ab Atheniensibus omnibus cultum et adoratum esse certissimis documentis constat: aut intelligi potuit Iupiter auctor universae gentis. Posteriore ratione nunc Socrates cognomen illud intelligit, ideoque sophistae fallaciam declinaturus captiose negat Apollinem πατρῷον ab Atheniensibus atque Ionibus adorari solere. Enimvero Athenienses cum Ionibus Apollinem tanquam stirpis suae auctorem venerabantur, quum Ion Apollinis ex Creusa filius fuisse crederetur. v. ad Remp. IV. p. 427. C. De Apolline Patricio doctissime scripsit Chr. Fel. Baehr. Heidelberg. 1829. 8. Müller. Dor. Vol. I. p. 244. sq. Vides igitur eos, qui hoc Platonis loco usi sunt, argutum Socratis lusum vere non percepisse eaque re in magnos errores inductos esse. Nimirum saepenumero accidit, ut iocosi scriptorum loci pro seriis accepti immania opinionum portenta ge-

nuerint. Ceterum eadem refert Aristoteles apud Harpocrationem v. Ἀπόλλων πατρῷος ».

E affatto con lo Stallbaum la sentiamo anche noi.

Nella nostra traduzione, nella quale è accolto l'emendamento del Porson καὶ Ἀθηναίη φρατρία, son conservati a bello studio gli appellativi di *erceo* e di *fratrio*. Il lettore ne avrà la ragione nelle seguenti parole di C. F. Hermann: Lehrbuch der gr. Staatsalterthümer § 100. Vierte Auflage S. 287. « Auf ähnliche Art geschahen wohl die Aufnahmen in die Geschlechter, von denen jedoch mehr einzelne bestimmte Rechte als das Bürgerthum als solches abhingen, und deren desshalb seltener gedacht wird, ohne dass jedoch daraus der Schluss gezogen werden dürfte, dass nicht alle geborene Athener Mitglieder eines Geschlechts gewesen seyen. Ja gerade die Verehrung des Ἀπόλλων πατρῷος und Ζεὺς ἕρκειος, welche der Athener als Kennzeichen des Eingeborenen betrachtete, erscheint näher durch die Theilnahme an den Geschlechtern als selbst an den Phratrien bedingt, und nur für die ältere Zeit, wo noch nicht das ganze Volk zu gleicher staatsbürgerlicher Berechtigung gelangt war, kann man einräumen, dass auch die Gentilrechte im Namen Aller nur von den eupatridischen Familien des Geschlechts ausgeübt wurden. Denn diese gestalten sich allerdings seit Theseus zu einer förmlichen und geschlossenen Aristokratie: die Auslegung des göttlichen und menschlichen Rechts war in ihren Händen; alle Priesterthümer und Staatsämter wurden aus ihnen besezt, in den vier Phylobasileis ordneten sie, wie noch aus den Spuren der folgenden Zeit hervorgeht, selbst dem Könige Beisitzer, namentlich in seiner richterlichen Thätigkeit zu; und indem sie vorzugsweise die Hauptstadt bewohnten, gab die Centralisation der Regierung schon thatsächlich alle Gewalt in ihre Hand. Dennoch aber dürfen die beiden andern Stände darum nicht von dem allgemeinen Landesbürgerrechte ausgeschlossen und als eine bloss dienende, rechtlose Classe betrachtet werden; selbst die Aermsten derselben, πελάται oder θῆτες, waren persönlich Freie, die nur um Lohn den Begüterten dienten oder gegen ein Sechstheil des Ertrags die Ländereien derselben bestellten; und wenn auch Willkürherrschaft und dadurch herbeigeführte Verarmung allmählig den grösseren Theil des Volkes in dieses Verhältniss gebracht haben mag, so konnte daneben doch immer noch eine unabhängige Mittelclasse bestehn, von der wir in Attika wie in Rom die spätere politische Entwickelung ableiten müssen ».

(73) Per trovare un qualche senso in quest'ultima freddura bisogna che πυππάξ faccia da interiezione e da epiteto.

(74) Nel notissimo verso 1. della I. Olimpiaca.

MENESSENO

PROEMIO

AL MENESSENO

Dubitazione gravissima e forti timori m'invadono mettendo mano al Menesseno. Il breve e scolorito dialogo che ora segue, ha sempre offerto molte difficoltà a gli espositori platonici che mi han preceduto. Ad agevolare il giudizio de' lettori italiani reputo conveniente il mio discorso partire in tre capi: dirò nel primo, che fosse la solennità de' pubblici funerali ateniesi, e quale 'l compito dalla legge e dal costume assegnato all'oratore; indi darò ragione del dialogo; e discuterò da ultimo la questione critica dell'autenticità d'esso dialogo e del luogo che gli è assegnato nella serie delle scritture platoniche.

I.

« Nello stesso inverno gli Ateniesi, seguendo la patria legge, celebrarono nel modo seguente i pubblici funerali dei primi morti in questa guerra. Tre giorni prima sotto un eretto padiglione sono deposte le ossa dei defunti, e ciascuno porta al suo morto le offerte che vuole. Giunta l'ora del funebre convoglio, arche di cipresso, una per ogni tribù,

vengono portate su carri, e dentrovi stanno le ossa secondo la tribù di ciascuno. Oltre alle arche un letto apprestato, ma vuoto, si porta per coloro i cui cadaveri non furono ritrovati. Qualunque cittadino o forestiero accompagna il corteggio; anche le donne stanno presso al feretro dei loro parenti piangendo. Le ossa poi si depongono in un pubblico monumento sito nel più bel sobborgo della città; ivi sempre seppellirono i morti guerrieri, eccettuati quelli di Maratona, che per la loro esimia virtù furono interrati nello stesso campo di battaglia. Messe sotterra le ossa, un personaggio prescelto dalla città, per ingegno e per dignità cospicuo, pronunzia sopra essi un'apposita orazione; dopo la quale partono. Tal'è l'ordine dei funerali che nel decorso della guerra praticarono, quando se ne offriva l'occasione». Così, per attestazione di Tucidide (1), celebravano gli Ateniesi i loro pubblici funerali. Nulla, senza dubbio, di più maestoso che questa pompa; di più grande che questa mestizia e questo compianto di tutto un popolo; e nulla di più patriottico e di più morale che le solenni onoranze rese a coloro che morti erano per la gloria e la libertà comune. Come gli Ateniesi tra gli Elleni tutti erano segnalati pel gran numero di loro feste e per la bellezza semplice e pur sempre ingegnosa della celebrazione di esse, per ciò che oltre a' riti religiosi e a' ginnici giuochi, in uso per tutta quanta l'Ellade, aprivano un nobile agone alle gare della poesia e della scienza; così tra le feste ateniesi va particolarmente segnalata questa descrittaci da Tucidide, la quale, se incominciò a celebrarsi già prima delle guerre persiane, come sembra, fu costantemente praticata in ogni anno di guerra, insino a tanto durò in fiore la libertà e

(1) Libro II. 34. Trad. di A. Peyron.

si sentì bisogno d'alimentare il cuore de' cittadini de' santi affetti di patria, sollevandone gli animi a nobili e degni pensieri (1). Precipuo ornamento di questa festa, oltre a' consueti giuochi ginnici e musici, fu questo che un oratore, dalla Boule eletto, e in appresso confermato dall'assemblea popolare, tra' cittadini più segnalati e per virtù commendevoli, dicesse le lodi de' trapassati a nome del popolo riconoscente (2). Bella occasione invero ad un uomo di nobili intendimenti d'ammaestrare i suoi concittadini quanto a' loro più vitali interessi politici e morali, allora appunto che l'acerbità del dolore li faceva meglio suscettivi di tale ammaestramento, legandoli in un sentimento comune ed un nobile en-

(1) Che la instituzione de' pubblici funerali al Ceramico sia anteriore alle guerre persiane, apparisce dalle parole stesse di Tucidide sopra riferite, dove è fatta eccezione pe' guerrieri di Maratona. Ma con l'attestazione di Tucidide è in contrasto ciò che si legge alla pag. 242. del n. dial. de' caduti ad Enofita. Che la funebre solennità fosse annuale, è affermato nel dialogo pag. 249., e se da Tucidide, pare, si possa ritrarre che celebravasi in tempo di guerra, dal nostro s'afferma fosse una festa annuale non solo in tempo di guerra ma anche in tempo di pace. Quanto alla durata di questa nobile instituzione possiamo avvertire che dopo Cheronea (338. a. C.), de' cui morti disse le lodi Demostene, non si trova più menzione di essa, se non pel discorso d'Iperide in onore de' morti nella guerra Lamiaca, ἐπὶ τοῖς ἐν τῷ Λαμιακῷ πολέμῳ πεσοῦσιν (323. a. C.) e per la singolare attestazione dell'Orator di Cicerone Cap. XLIV. 151. onde sarà in appresso tenuto il debito conto, che la orazione appunto del nostro dialogo fosse annualmente recitata nella ricorrenza de' pubblici funerali.

(2) Vedi il principio della Periclea presso Tucidide II. 35., onde si ricava che l'uso di dar nel Ceramico la sepoltura in comune a' morti in guerra è anteriore a quello dell'orazione laudativa. Non essendo ivi indicato il nome del primo institutore della orazione laudativa, la critica moderna ne ha riportato l'onore ora a Temistocle (Hupeden: De Periclis laudatione funebri; Celle 1831.), ora ad Aristide (Westermann Gr. Beredtsamkeit S. 35.) ed ora a Cimone (Weber, über die Standrede des Perikles bei Thucydides; Darmstadt 1827.).

tusiasmo inspirando ne' cuori! L'oratore da' casi particolari a gl'interessi generali necessariamente innalzavasi; e pur dicendo le lodi di geste e fatti particolari, alle più alte relazioni sollevavasi della sua nobile patria, tanto cara a gli dei e per sì grande istoria famosa, e della vita de' cittadini suoi, uguali senza distinzione di nascita o di potenza ne' doveri e ne' dritti a rispetto dello stato. La orazione funebre così si mutava in una vera lezione di storia e di morale civile encomiastica della virtù, onde canterà in appresso Aristotele nel celebre scolio conservatoci da Ateneo e da Diogene:

«Virtù, per cui la umana gente ognora
Lungamente s'affanna;
Virtù scopo alla vita;
Per te l'affrontar morte
E per la tua bellezza innanzi l'ora
Invidiata sorte,
Vergine, è in Grecia
E duri sostener travagli estremi;
Tal semini nel cor nostro immortale
Disio di gloria che ben meglio vale
Dell'oro, de' parenti, e della quiete
Che chiude gli occhi nostri al dolce sonno.
Eracle già per te, figlio di Giove,
E' figliuoli di Leda,
Vaghi del tuo poter, molte compiro
Opre gloriose;
E sol di te bramose
L'alme d'Achille e Aiace alle magioni
Sceser dell'Ade e del grand'astro il lume,
Per l'amabile tua beltà, perdette
Ermia alunno d'Atarne.
D'egregi fatti illustre
La memoria mandarne

Cureranno a' futuri alme le Muse
A Mnemosine figlie, e al xenio Giove
Immortale splendore; ed ornamento
D'ogni amistà c' ha saldo fondamento » (1).

A questa lezione di virtù, in cui propriamente la orazione funebre si cambiava, profittavano i giovani, tratti a contemplare la splendida immagine della virtù de' loro antenati, con sempre nuovi colori effigiata; ed ugualmente gli uomini in età matura, ne' quali ravvivava l'amore per le patrie memorie ed instituzioni. L'oblio di sè e l'assoluto confondersi dell'individuo nello stato n'era necessariamente il pensiero direttivo, e questo è appunto il capitale concetto che accertatamente svolsero Pericle, encomiando i morti del primo anno della guerra peloponnesiaca, e Demostene quelli di Cheronea.

Tuttavia, come già avvertì un eloquente critico francese (2), questo grande spettacolo che si rinnovellava ogni anno, perdeva per ciò medesimo del suo alto valore; le idee erano grandi ma uniformi; la cerimonia ammirabile ma vulgare. Queste lodi inoltre dovevano essere e sterili e vaghe, in quanto non s'indirizzavano a veruno in particolare, nè potevano avere definiti termini, nè chiudersi in decisi contorni; il perchè, passato il primo commovimento eccitato negli animi dal grande spettacolo, l'eloquenza che ripeteva sempre la medesima parte, doveva necessariamente penare

(1) Ateneo XV. 695. a. e Diog. Laer. V. I. 7. Nella traduzione del bel frammento, la quale ho stimato dovesse non tornar mal accetta a gl'Italiani che altra non n'ebbero per quanto io mi sappia sin qui, mi sono attenuto alla lezione del Bergk.

(2) Villemain Discours et Mélanges Littéraires. Essai sur l'oraison funèbre. Pag. 152.

a destare nuovo interesse. Questa difficoltà che l'oratore incontrava nel fare la parte assegnatagli dalla legge e dal costume, chiara apparisce dalle prime parole della Periclea e più ancora dalla composizione della orazione stessa; nella quale una digressione ammirabile, ma non legata strettamente nè al subbietto nè al compianto che deve eccitare, tiene la maggior parte. Allora poi che Gorgia e la retorica siciliana co' loro artificii d'ogni maniera, co' giuochi della parola e col simmetrico organamento de' periodi fecero alla gravità e profondità de' concetti prevalere la forma, importarono nel discorso funebre un nuovo elemento affatto epideittico ed agonistico. Le frasi sonanti e' luoghi comuni, ripetuti in nuova forma, presero il luogo de' gravi e importanti pensieri; e gli oratori che prima apparivano veri maestri del popolo, addivennero virtuosi dell'arte in gara tra loro. Quanto possono più, s'indugiano nella istoria leggendaria: Cecrope e Teseo, le lotte con le Amazzoni e co' Centauri, co' Cadmei e con gli Argivi, onde Tucidide non fa quasi cenno nè nel preambolo nè nella orazione funebre, son per costoro preferiti argomenti, come quelli che offrono 'l modo di lasciarsi andare a sperticate adulazioni dell'antichissima fama del popolo ateniese. In grazia delle quali adulazioni non isdegneranno nemmeno di deformare e falsificare la istoria, le sconfitte patite e gli errori e le ingiustizie degli Ateniesi tacendo, per celebrarne oltre 'l vero la gloria e la virtù. Concedere a' sentimenti delle moltitudini è 'l loro studio, anzichè sollevarli moralmente e purificarli; e così veramente da un alto e nobile ammaestramento la orazione funebre si muta in una morta cerimonia e in una gara infeconda di vana eloquenza. Chè le considerazioni tutte su la morte e sul destino dell'uomo, se non poggino nella fede in Dio e nella

vita immortale dello spirito, non possono essere ricreative nè arrecare conforto nè sollevare le menti.

Pressochè tutti questi difetti, schivati da Tucidide con sì fino accorgimento nella Periclea, la quale è 'l vero esemplare di quell'arte vigorosa, pienamente morale e altamente patriottica, si ritrovano nell'orazione funebre, dettata probabilmente da Lisia per un altro cittadino ateniese, cui era mandato l'onore, a lui interdetto dalla sua politica condizione (1); e tra la Periclea da un lato e la Lisiana dall'altro sta la orazione del nostro dialogo.

II.

Egregiamente già Carlo Schönborn (2) ha dimostrato le relazioni tra l'orazione del nostro dialogo e la Lisiana. Ma queste relazioni, com'è necessità, ammesse, sorgono di conseguenza tre gravi questioni: se la orazione del Menesseno platonico sia la parodia del discorso funebre di Lisia, ovve-

(1) Vedi quello che della civile condizione di Lisia abbiamo scritto nel § V. del Proemio al Fedro pag. 85. 86. Non è qui il luogo di disputare su l'autenticità dell'Encomio funebre degli Ateniesi morti per la difesa di Corinto contro i Lacedemoni, a noi pervenuto col nome di Lisia. Certo è difficile intendere, come, molti anni dopo il processo contro Eratostene, il figliuolo di Cefalo sia ritornato alla maniera sofistica; bisogna quasi ammettere un regresso, del quale non si potrebbe dare altra spiegazione che questa: offertaglisi la occasione di scriver per altri un'orazione di pompa, non ha saputo ritenersi dal tornar sul terreno in cui aveva fatto già le sue prove. Una scrittura recente di Giulio Girard, pubblicata nella «Revue archéologique (1872.)» e nella quale non sai se abbia più da lodare la dottrina o l'ottimo metodo critico, ci dispensa dall'addurre gli argomenti pe' quali non possiamo deciderci a renunziare all'antica tradizione.

(2) «Ueber das Verhältniss in welchem Platon's Menexenos zu dem Epitaphios des Lysias steht». Guben, Küpfer. 1830. p. XVII.-XXIV.

ro un esemplare da Platone proposto; se per ciò s'abbia da ravvicinare alla Lisiana del Fedro o non piuttosto alla seconda Socratica; se infine presupponga la conoscenza della Periclea e quale indiretto giudizio ne faccia. Che lo scrittore del Menesseno abbia avuto conoscenza della orazione Tucididea ci sembra indubitabile: di più ci pare ne affermi la superiorità in quanto ne accoglie alcuni punti capitali; ma nello stesso tempo è verissimo, che ha tenuto il tuono e seguitato l'andamento di Lisia. De' discorsi funebri di Pericle, vuoi di quello tenuto 'l primo anno della guerra del Peloponneso, o dell'altro pe' caduti nella guerra di Samo, del quale ci ha conservato alcuni frammenti Aristotele (1), potevano ben vivere non pochi ricordi nella memoria de' vecchi; ma a questi richiami alla parola di Pericle sono da contrapporre i vari e manifestissimi richiami all'orazione Tucididea (2). I quali parvero già tanti e di sì gran peso a Proclo da sospettare che il Menesseno sia stato appositamen-

(1) Era in questa orazione, di cui vedi Plutarco in Pericle VIII. 28., la bella comparazione de' giovani caduti in battaglia ὥςπερ εἴ τις τὸ ἔαρ ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐξέλοι, conservataci da Aristotele nel III. della Retorica cap. 10., e l'altra di que' di Samo τοῖς παιδίοις ἃ τὸν ψωμὸν δέχεται μέν, κλαίοντα δέ conservataci nel libro medesimo al cap. 4.

(2) La contrapposizione in principio dell'orazione tra ἔργῳ e λόγῳ che ricorda quella che si trova in Tucidide II. 35.; le lodi della democrazia in cui ricorrono tante espressioni di Tucidide: cap. 37.: ὄνομα μὲν — δημοκρατία κέκληται — οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων δέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανείᾳ κεκώλυται; alle quali corrispondono evidentemente le parole di Socrate pag. 238. καλεῖ δὲ ὁ μὲν αὐτὴν δημοκρατίαν, ὁ δὲ ἄλλο, ᾧ ἂν χαίρῃ — οὔτε ἀσθενείᾳ οὔτε πενίᾳ οὔτ' ἀγνωσίᾳ πατέρων ἀπελήλαται οὐδεὶς οὐδὲ τοῖς ἐναντίοις τετίμηται. E in appresso quando il discorso s'indrizza a' genitori de' morti encomiati: διόπερ, è presso Tucidide II. 44., καὶ τοὺς τῶνδε τοκέας — οὐκ ὀλοφύρομαι μᾶλλον ἢ παραμυθήσομαι; e presso il nostro: πατέρας δὲ ἡμῶν καὶ μητέρας ἀεὶ χρὴ παραμυθεῖσθαι καὶ μὴ ξυνοδύρεσθαι — οὐ γὰρ τοῦ λυπήσοντος προσδεήσονται. Finalmente la chiusa: ἀπολοφυράμενοι ὃν προσήκει ἑκάστῳ ἄπιτε presso Tucidide e nel Menesseno ἀπολοφυράμενοι ἄπιτε.

te dettato per entrare in gara con là famosa orazione Tucididea [1]. E con questo medesimo intendimento, aggiungerà il Gottleber [2], molti secoli appresso, Socrate parla manifestamente dispregiandolo di Antifonte Ramnusio, alla cui disciplina s'era educato Tucidide [3]; e con aperta ironía, ne farà avvertire il Dahlmann [4], ci è data Aspasia quale la maestra di Pericle nell'oratoria, anzi come l'autrice de' discorsi di lui [5]. Come queste critiche considerazioni abbiano debolissimo fondamento, non è mestieri di dimostrare: Antifonte, ricordi il nostro lettore, in quale considerazione altissima sia tenuto nel Fedro sotto 'l nome d'Adrasto il parlatore soave [6]; sì che se ora si trovi ad Aspasia posposto, non con altro intendimento è da quello, onde Lampro, il più gran musico del suo tempo, è messo addietro a quel buon vecchietto di Conno che già imparammo a conoscere nell' Eutidemo. Nè d' altra parte dalla menzione indubbiamente ironica d'Aspasia consegue biasimo o dispregio di sorta per Pericle o per Tucidide: con l'Hermann [7] non vi vediamo nulla più che uno scherzo, preso a prestito da' comici i quali già avevano divulgato la mala voce che la etera milesia, tanto ingegnosa quanto bella, apprestasse le

(1) Proclo nel Comento al Parmenide. IV. 22. ed. Cousin.

(2) Platonis Menexenus et Periclis Thucydidei oratio funebris. Leipzig. 1782.

(3) Questa antica tradizione fu messa in dubbio dal Krüger nelle Untersuchungen über das Leben des Thukydides, Berlin 1832. S. 33., ma resta innegabile l'analogia tra 'l dettato de' due scrittori.

(4) Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte I. 23. u. f. Vedi la nota 16.

(5) Secondo le ciarle popolari raccattate da' comici. Cf. Plut. in Pericle XXIV.

(6) Pag. 269. a. e vedi la nota 141. a quel dialogo.

(7) De Socratis magistris. Marburg 1837. Pag. 22.

folgori della parola all'Olimpio. La quale, per ciò che ci è offerta in atto d'improvvisare il suo discorso, dove studiatamente inserisce come alcuni resticcioli della Periclea, apertamente ne dichiara quanto il suo discorso estimi al di sotto dell'orazione di Pericle, laddove di quella di Lisia tiene sì scarso conto da credere di poterla superare anco parlando improvviso.

Come chi la superiorità della Periclea ha manifestamente riconosciuto, lo scopo capitale dell'orazione non pone, come Lisia, in far mostra dell'arte dell'oratore; ma sì, come Tucidide, nel celebrare le geste degli eroi caduti in battaglia; nè la orazione è, come quella di Lisia, una laudativa enumerazione di tutte le gloriose geste degli Ateniesi degli antichi e de' nuovi tempi; ma dopo l'esordio, per venire alle lodi de' maggiori, come Tucidide, celebra la costituzione dello stato, quasi virtù formatrice ed educativa degli uomini. In appresso, dopo le tradizioni ricantate dal volgo, le quali Tucidide ha in dispregio ed eziandio Lisia passa sotto silenzio, ma che certamente non trascurarono altri oratori della specie di Lisia, intorno alle lotte degli dei e al possedimento originario della nobile terra dell'Attica allietata dalla vegetazione del frumento e del sacro olivo, con Lisia s'intrattiene a parlar lungamente dell'autoctonia degli Ateniesi, cui Tucidide accenna soltanto rimessamente. Quasi con le parole medesime di Tucidide fa l'encomio della democrazia; ma mentre quegli dalla propria definizione del reggimento s'astiene per celebrarne i buoni effetti, l'orazione del nostro dialogo, storcendo sofisticamente il concetto, con aperta allusione a Lisia, ciò che quegli affatto propriamente chiama democrazia, per aristocrazia definisce, quasi che per la elezione popolare vada il potere sempre in mano a' più degni; e così facendo

le parti d'un ottimista adulator della piazza, ciò che per Pericle è un ideale, dà com'effetto di già conseguito. Se non che dove a Pericle son le lodi del reggimento uno de' fini principali dell'orazione, all'oratore del Menesseno servono piuttosto di mezzo per passare alla celebrazione delle geste degli Ateniesi. Nella quale, com'è di per sè manifesto, batte la via tracciata da Lisia e abbandona l'esemplar di Tucidide; non insiste in fatti come questi fa, nel parallelo delle virtù pubbliche e private degli Spartani e degli Ateniesi; ma se non osa gareggiar co' poeti celebrando in prosa le leggendarie lotte co' Traci, con le Amazzoni, co' Cadmei e con gli Argivi, onde pur si compiacquero altri oratori, pur non ne tace affatto come Tucidide, ma vi si sofferma e ne fa menzione. L'onda poi del discorso vieppiù si gonfia quando giunge alle guerre persiane. Tucidide al massimo fatto della vita nazionale consacra queste solenni parole: ἔτι μᾶλλον (ἄξιοι ἐπαίνου) οἱ πατέρες ἡμῶν, κτησάμενοι γὰρ πρὸς οἷς ἐδέξαντο ὅσην ἔχομεν ἀρχὴν οὐκ ἀπόνως ἡμῖν τοῖς νῦν προσκατέλιπον· (1); dall'oratore del Menesseno abbiamo invece la furbesca affermazione, che niun poeta abbia degnamente cantato la guerra persiana, quasi non sia a far ricordo di Pindaro e di Simonide, di Frinico e d'Eschilo, e quasi le istorie d'Erodoto che avevano volgarizzato la conoscenza di quelle geste gloriose, non fossero state un beneficio universale a gli Elleni. Alle lamentazioni e a' piagnistei di Lisia per gli orfani figli e pe' superstiti genitori orbati de' loro sostegni, sì che per essi sia un desiderio ed un voto la morte (2), seguendo l'esempio di Tucidide (3) contrappone nobili e degne considerazioni d'or-

(1) II. 36.
(2) Lisia § 69.-76. pag. 197. Reiske.
(3) II. 44.

din civile [1]; ma nello svolgimento de' pensieri s'attiene a Lisia strettissimamente, ancorchè alla sua retorica consolazione dia nuova veste e quale non l'avrebbe al certo accettata Tucidide, con la prosopopea de' morti che parlano a' loro superstiti. Quanto alla sorte degli orfani nelle tre orazioni è un singolare divario; la Tucididea e questa del Menesseno promettono a' figli de' caduti in battaglia, che la Repubblica li adotterà per figliuoli e curerà d'allevarli sino all'età giovanile; Lisia all'incontro, quasi dubiti di tanto buone disposizioni, li raccomanda e caldamente alla privata carità cittadina; e mentre il Pericle di Tucidide il benefizio cittadino assicura a' soli figli orbati de' genitori, il Socrate di Platone lo estende anco a' padri orbati del loro sostegno ne' figli.

Il parallelo che siam venuti facendo tra la Periclea di Tucidide, la Lisiana e la orazione nel nostro dialogo contenuta, ne induce assai agevolmente a sospettare, che l'autore del Menesseno siasi proposto di parodiare la falsa retorica, messa in credito massimamente da Lisia. Il qual sospetto eziandio più si avvalora quando a critico esame si sottometta il modo, ond'è il subbietto trattato, e l'uso che v'è fatto dell'istoria per ogni rispetto conveniente soltanto ad uno scherzoso improvviso, quale apertamente dichiara Socrate la orazione che riferisce [2], e quale eziandio al buon Plutarco [3] appariva. E dove se ne voglian le prove: l'adulazione al popolo autoctono è qui offerta affatto comicamente sotto la leggenda, che primamente nell'Attica siano a maturità cresciute le biade e v'abbiano dato frutto gli olivi, e per questa ter-

(1) Pag. 247.-249.
(2) Pag. 236.
(3) In Pericle XXIV. pag. 165.

ra abbiano appunto gli dei formato il loro popolo prediletto; le volgari leggende ripetute di generazione in generazione intorno a' fatti dell'età eroica qui non son pretermesse, e quando s'arriva all'età storica e alle guerre persiane, il manierato pathos della narrazione soverchia la retorica rappresentazione di Lisia, mentre poi n'è illanguidito ogni effetto da quella strana caccia de' Persi sul territorio d'Eretria, che altrove non sarà menzionata se non come una vana millanteria di Dati (1). Il triviale retoricume di Lisia, non v'abbia mai tempo che basti a dir degnamente le lodi de' trapassati maggiori, rifiorisce nella orazione del Menesseno, sebbene a luogo più conveniente (2). Socrate come Lisia l'elleniche guerre fraterne fa derivare da gelosia e da invidia e alle intestine discordie ateniesi la causa attribuisce del mal esito della guerra del Peloponneso (3); se non ripete le esagerate lodi della ateniese egemonia, le lotte co' greci pur riguarda ugualmente che le guerre contro i barbari, come lotte per la libertà dell'Ellade intiera. Non secondo la istorica verità son ricordate la battaglia di Tanagra, la vittoria di Sfatteria, le due spedizioni di Sicilia in una sola confuse, e rappresentate quasi una sola guerra non interrotta. Affatto in iperbole è parlato della guerra dell'Ellesponto e della battaglia delle Arginusse; e come un partigiano della democrazia, anzi quasi come Lisia stesso che vi partecipò di persona, il Socrate del Menesseno la lotta di Trasibulo ne rappresenta. Finalmente, mentre Lisia ne adduce un nobile motivo della partecipazione degli Ateniesi alla guerra corinzia, il Socrate di Platone ne dà il gran re, che, stretto da Agesilao, si rivol-

(1) Leggi III. pag. 698.
(2) Lisia § 2. 54. Meness. pag. 249. in fine dell'orazione.
(3) Lisia § 48. Menesseno pag. 242.

ge supplicando a gli Ateniesi; i quali solo indirettamente lo aiutano per via di mercenari, del cui numero, come ogni ateniese sapeva, era eziandio quel Conone che col soldo persiano ristabilì le mura d'Atene; in appresso, contro ogni storica autorità, finge un'alleanza d'Argivi, Corinzi e Beoti, che, sebbene da gli Ateniesi ammonita, abbandona al loro destino gli Elleni del continente asiatico; e la pace d'Antalcida a cui s'arrestano ambedue gli oratori, mentre per l'uno è la conseguenza d'una sconfitta ateniese e del prevalere de' Peloponnesii, per l'altro è spontanea cessione, onorevole e profittevole a gli Ateniesi, abbandonati da' loro alleati.

Ma come spesse volte Aristofane di mezzo allo scherno fa tralucere un nobilissimo sentimento patrio, così la parodia platonica qua e là lascia intravedere altissime riflessioni etiche e istoriche considerazioni rettissime, affatto conformi a verità. Tali sono la considerazione in proposito della diversità delle stirpi (1); la botta che dà a Lisia, quando venendo a dire delle guerre persiane premette come necessaria la determinazione delle forze e condizioni dello stato persiano, mentre Lisia, senza soffermarsi un momento, era passato diritto alla narrazione (2); l'apprezzamento delle storiche conseguenze di Maratona, Salamina e Platea (3), e delle gloriose geste di Cimone, affatto pretermesse da Lisia. Dove questi s'era accontentato di proclamare la gelosia e l'odio come le due fonti ond'era scaturita contro Atene la guerra, il Socrate platonico tra la gelosia e l'odio stabilisce una gradazione, e ammettendo una nobile emulazione da prima, fa dallo ζῆλος scaturire il φθόνος. Finalmente trattando i Lace-

(1) Pag. Stef. 237. b.
(2) Pag. Stef. 239. d. Lisia ἐπ. A. § 20. pag. 192.
(3) Pag. Stef. 240.

demoni molto meglio che Lisia non faccia, e meglio di lui descrivendo il rialzarsi d'Atene per la guerra corinzia, studiatamente dà nome d'aristocrazia, in senso socratico, alla democrazia, quasi voglia tener fermo dinanzi alla mente il punto etico e filosofico in contrasto della politica considerazione che domina la orazione Lisiana. Nè senza qualche buona ragione per ciò fu la orazione del Menesseno ragguagliata dallo Stallbaum alla prima Socratica del Fedro; chè in questa come in quella orazione al ragionamento Lisiano abbiamo contrapposto il ragionamento Socratico, moventesi nel medesimo giro di pensieri, ma compenetrato d'una più nobile arte e d'una più profonda compreensione del subbietto più forte.

III.

Autorità d'antichi scrittori non fanno invero difetto al dialogo nostro. Due volte lo cita Aristotele, benchè senza aggiungervi il nome di Platone, ma pur nel modo ch'e' pratica ben di frequente per le citazioni de' dialoghi platonici [1]; Dionigi d'Alicarnasso sottomette il Menesseno ad una rigorosa critica col piacere che prova sempre il gran pedante dell'antichità, quando gli venga il destro di sfrondare la gloria di Platone [2], ed inoltre, come d'opera in-

(1) Retorica I. 9. pag. 1367. ed. citata III. 14. pag. 1415. Della formula: λέγει Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ che è pure la consueta onde Aristotele le parole di Socrate da' dialoghi platonici si fa a riferire, avremo a discorrere più opportunamente in appresso.

(2) De admirabili vi Demosthenis VI. pag. 1027. Reiske § 23. 24. pag. 188. e seg. ed. Holtze. De compos. verborum V. 116. Reiske IX. 28. Holtze.

dubbiamente platonica, Cicerone [1] Plutarco [2] e Proclo [3] parlano del Menesseno. E chi dal complesso di queste autorità volesse conchiudere quale giudizio gli antichi pronunziassero della scrittura che segue volgarizzata, dovrebbe dire, che loro apparve come uno scherzevole compimento del Gorgia e del Fedro e in attinenza a que' due grandi dialoghi pari a quella d' un drama satirico con la tragedia.

Queste attinenze, abbastanza manifeste a chi abbia lunga pratica co' volumi platonici, hanno fatto ritenere quasi universalmente che 'l nostro dialogo debba essere stato dettato intorno al tempo medesimo del Fedro e del Simposio, quand'erano vive e fresche ancora le impressioni della orazione dettata da Lisia e della pace che prese nome da Antalcida. Ma se la critica moderna s'è trovata concorde nell'assegnare al nostro dialogo l'anno di nascita tra 'l 387. e 'l 386. a. C., non ugualmente concorde è stata nel riconoscerne autore e padre Platone. Alle antiche testimonianze sopra citate si è tolto fede, per ciò che d'autorità e di citazioni d'antichi non patiscon difetto nemmeno i dialoghi più manifestamente spuri; e le citazioni aristoteliche, dopo torturate e stravolte per ogni guisa, s'è affermato non provino nulla più che questo: che già all'età d'Aristotele il Menesseno entrava a parte d'una raccolta platonica. Tuttavolta queste citazioni aristoteliche hanno avuto troppo peso nella

(1) Orator XLIV. 151. « In populari oratione, qua mos est Athenis laudari in contione eos, qui sint in praeliis interfecti; quae sic probata est ut eam quotannis, ut scis, illo die recitari necesse sit ». Le quali parole se possono avere istorico valore, probabilmente sono da riportarsi ad un uso della scuola, ma non della città. Cf. Tusc. Quaest. V. 12. 36.

(2) In Pericle XXIV. pag. 165.

(3) Procli in Pl. Parmenid. IV. 22. ed. Cousin.

quistione, perchè noi non vi spendiamo d'intorno più lungo discorso.

I luoghi aristotelici sono i seguenti: Retorica I. 9. pagina 1367. b. 8. « σκοπεῖν δὲ καὶ παρ' οἷς ὁ ἔπαινος. ὥσπερ γὰρ ὁ Σωκράτης ἔλεγεν, οὐ χαλεπὸν 'Αθηναίους ἐν 'Αθηναίοις ἐπαινεῖν. Retorica III. 14. pag. 1415. b. 30. ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς οἴεσθαι δεῖ ποιεῖν συνεπαινεῖσθαι τὸν ἀκροατήν, ἢ αὐτὸν ἢ γένος ἢ ἐπιτηδεύματ' αὐτοῦ ἢ ἁμῶς γέ πως. ὃ γὰρ λέγει Σωκράτης ἐν τῷ 'Επιταφίῳ, ἀληθές, ὅτι οὐ χαλεπὸν 'Αθηναίους ἐν 'Αθηναίοις ἐπαινεῖν, ἀλλ' ἐν Λακεδαιμονίοις. Che ambedue i luoghi della Retorica Aristotelica si riportino al dialogo nostro, non saprei nè vorrei affermare. Il primo, molto più probabilmente, è da riferire ad una espressione, a così dire, abituale del Socrate istorico e a ciò ci pare accenni l'ἔλεγε; ma il secondo manifestamente si riferisce alla scrittura ch'è oggetto de' nostri studi e nella quale appunto per ben due volte (1) quella espressione che altrove non ha riscontro, ritrovasi. Quando poi Leone Allacci, l'antico e fortunato custode che ebbe ad importare nella Vaticana i codici della Palatina d'Eidelberga, si fece ad affermare, che Socrate vissuto fosse fino al 387., sul dialogo nostro poggiava il massimo fondamento (2); e l'Oleario (3) che sostenne contro lui la controversia, primissimo negò fede al Menesseno e alla seconda delle autorità aristoteliche propose un facile mutamento, che al nome cioè di Σωκράτης quello d''Ισοκράτης si sostituisse, essendoci da Suida trasmessa notizia (4), che Isocrate juniore figlio d'Amicle a preghiera d'Artemisia una funebre orazione

(1) Pag. Stef. 235. d. 236.

(2) Vedi « Socrat. et Socraticorum epist. ed. Orelli » 1815. pagine 401. 402.

(3) Libro e luogo citato.

(4) Θεύδας. Sub voce 'Ισοκράτης.

abbia dettato per Mausolo, marito di lei. Come quest'emendamento sia dubbio e mal sicuro, non è mestieri sia dimostrato. Egli è in due luoghi diversi che invece dell'Ἰσοκράτης d'Aristotele sarebbe entrato il falso Σωκράτης; e della vera lezione non sarebbe a noi giunto segno nessuno ne' mss. a noi pervenuti? Di più d'un ἐπιτάφιος d'Isocrate juniore avrebbe Aristotele dato la indicazione con la formula che suole usare quante volte allega parole platoniche? L'antico emendamento dell'Oleario e del Meursio (1) ha trovato tuttavia un recente difensore nel Suckow: Aristotele, dice il Suckow (2), « die eigensten Worte auf des von ihm genannten Mannes ganz offenbar anführen will. Dafür spricht nicht nur die wörtliche Uebereinstimmung an beiden Stellen (intendi i due luoghi aristotelici sopra riferiti) indem in der zweiten der Gedanke ganz mit denselben Worten und nur durch einen Zusatz vervollständigt, erscheint, sondern auch dieses, dass er die direkte Redeform an beiden Stellen gebraucht, und in der ersten sogar die anführengspartikel ὅτι weglässt. Hat aber Aristoteles die eigensten Worte anführen wollen, so ist klar, dass er sie aus dem Menexenos nicht entnommen haben kann, und dies letztere ist um so weniger denkbar, als im Menexenos die sehr wichtige Abweichung vorkommt, dass statt der Lakedämonier die 'Peloponnesier genannt sind ». Nè il nuovo sostenitore dell'emendamento dell'Oleario è a dir certamente, sia riuscito a più prospero fine; e lo ha dimostrato come non si poteva meglio, Federigo Ueberweg (3),

(1) Lect. Att. V. 14.

(2) Die Wissenschaftliche und Künsterlische Form der Platon. Schriften. S. 55.

(3) Untersuchungen etc. pag. 145.

col quale ognuno vorrà ben ammettere che veramente abbia Aristotele ritenuto com'una scrittura platonica il Menesseno. Se non che acutamente lo Steinhart (1) si fa ad osservare, che le due attestazioni d'Aristotele nulla più possono veramente provare che questo: « dass der Menexenos zu seiner Zeit schon in irgend einer Sammlung platonischer Schriften enthalten war und für ein Werk Platon's gehalten wurde ». E così lasciando in disparte la questione delle antiche testimonianze, la controversia s'è volta sovr'altri punti.

Taluno in fatti stimò che 'l Menesseno avesse nella lingua la fede della spuria sua origine; si parlò di asprezze inusate nel linguaggio platonico; e l'Ast tentò perfino di stabilire il confronto tra' modi e i costrutti al nostro dialogo particolari e i modi e i costrutti accertatamente platonici. Altri invece la origine spuria argomentò da' giudizi contenuti nel dialogo e co' giudizi platonici contrastanti: chè nel Menesseno la costituzione dello stato ateniese è lodata; a' popolari pregiudizi vi si dà amplissima venia; la democrazia che nella Politeia si condanna, qui ha lodi; vi s'accoglie la leggenda popolare della lotta tra gli dei pel possesso d'Atene, mentre non v'è fatto ricordo delle contese degli Ateniesi con gli Atlantidi, delle quali si fa lamento nel Critia, non sieno noverate tra le geste più gloriose degli antichi Ateniesi. Più gravi peccata si vollero eziandio trovare nell'artistica composizione del dialogo. Nel dialogo in cui la orazione è, a così dire, incastonata, fu detto non sia possibile di ravvisare Platone; e se nel dialogo d'introduzione fa assolutamente difetto la consueta ampiezza e ricchezza platonica, manca in appresso ogni dramatico sviluppamento. Se

(1) « Einleitung. » Pl. W. Bd. VI. S. 374.

qua e là senti qualche accenno alla dialettica e alla maieutica platonica, riconosci ben presto la imitazione e la copia di mano poco esperta. Se Platone avesse mai voluto dettare un discorso col solo intendimento di schernire la triviale eloquenza politica, non avrebbe formato il suo pubblico dell'unico Menesseno, personaggio sbiadito anche a fronte di quelli che vediamo introdotti ne' dialoghi a due interlocutori soltanto; ma sì avrebbe messo d'intorno al suo Socrate un'accolta d'uomini politici, vivi e moventisi in su la scena, che ci avrebbe con la sua consueta arte plastica rappresentato. La figura stessa di Menesseno che già è nota al nostro lettore pel Liside, non pare riconoscibile; sì vivo e petulante nel Liside, qui non è affatto tocco dalla parola di Socrate; accetta tal quale gli è data, la parte d'Aspasia e ringrazia dell'offerta fattagli di partecipare anco ad altri discorsi della donna ingegnosa. V'ha di più, seguitano dicendo gli avversari dell'autenticità, il Socrate platonico alla orazione avrebbe premesso i suoi pensamenti intorno al valore della vera eloquenza, e avviato così i suoi ascoltatori ad una più alta considerazione filosofica, nè avrebbe lasciato che il suo ascoltatore prendesse sul serio e come un modello di politica eloquenza il discorso da lui pronunziato. Nè affatto si sarebbe poi permesso il grossolano scherzo che già offese lo Schleiermacher e l'Ast, di dichiararsi pronto a deporre le vesti e nudo danzare per compiacere a Menesseno. La simpatica imagine della Milesia è finalmente ritratta come una copia rozza e imperfetta della Mantineese Diotima. Alla casa dell'ingegnosa donna si recava il Sapiente come al convegno degli spiriti eletti, e se l'Hermann stimò giustificare con la origine comica l'appellativo di maestra che le ha dato il Socrate del Menesseno, non è men vero che la gra-

zia attica non risplende in questo ravvicinamento della leggiadrissima etéra ad un *plagosus Orbilius*. La parte poi che è data ad Aspasia, quasi sia il logografo di Pericle, è la parte più infelice che le si potesse assegnare; il basso scherzo ricade da una parte sopra Pericle stesso e Tucidide e dall'altra su Socrate, che com'oratore ignorante, s'adorna d'arte straniera. Chì dalla classica scrittura di Federico Iacobs (1) ha imparato ad avere Aspasia in venerazione e a guardare con rispetto le relazioni della donna bellissima e con Pericle e con Socrate, dall'imagine che n'è ritratta nel Menesseno si sente disgustato ed offeso.

Dopo accuse sì gravi quali son queste ch'io son venuto riferendo compendiatamente, i lettori italiani non meraviglieranno di certo che 'l massimo numero de' recenti espositori del dialogo siansi dichiarati contrari all'autenticità sua e taluno per di più siasi industriato d'andar conghietturando chi ne possa esser l'autore. Lo Steinhart dall'analisi diligentissima che ha fatto del dialogo, è stato condotto a ritenerne autore un socratico che arieggi studiatamente al platonico. Questa ipotesi ha guidato in appresso per nuove vie l'Ueberweg: egli ha sospettato, possa esserne autore Glaucone fratello a Platone. Diogene Laerzio in fatti (2) cita ben nove dialoghi che al suo tempo avean corso, sotto 'l nome di Glaucone, tra' socratici, e tra questi nove dialoghi è un Μενέξενος, che è bene a distinguere dal Μενέξενος ἢ περὶ τοῦ ἄρχειν attribuito da Diogene stesso (3) ad Antistene. L'argomento precipuo a cui pare si appoggi l'Ueberweg, egli è questo: che pur ritenendo idealizzato il carattere di Glaucone nella Politeia

(1) Vermischte Schriften IV. 379.-397.
(2) II. 124.
(3) VI. 18.

platonica, vi si rinvengono tuttavolta i tratti capitali che all'autore del nostro dialogo ben si convengono; quali sono la osservanza devota per Socrate, mista a una certa compreensione del Maestro; per la quale se non s'innalza alle supreme regioni ideali, pure avanza di buon tratto la compreensione Senofontea; le aspirazioni aristocratiche e l'amore pe' discorsi politici. D'altra parte il professore Tüllmann in una dotta dissertazione inaugurale del suo magistero (1), fondandosi massimamente sopra simiglianze di lingua e di composizione si studia di dimostrare autore del Menesseno quel Filippo Opunzio, al quale è da riferire molto probabilmente l'Epinomis, e che è noto essere stato l'editor delle Leggi (2).

Noi scendendo ultimi nel critico arringo, non sappiamo farci difensori dell'autenticità del Menesseno: riconosciamo che le dottrine in esso svolte non sono alla consueta altezza delle dottrine platoniche; che diversamente dall'uso praticato dal grand'Artista ne' discorsi messi su le labbra di personaggi contrastanti con Socrate, quali Protagora, Aristofane, Erissimaco e Pausania, in questo discorso messo in bocca a Socrate stesso nulla ne fa trasparir di platonico; che finalmente l'anacronismo di Socrate parlante nel 387. e d'Aspasia che pur sempre apparisce l'amica di Pericle morto da oltre trent'anni, soverchia ogni misura. Fu già notato con molta acutezza da E. Zeller, che gli anacronismi del Protagora, del Parmenide e del Simposio sono incidentali, anzi tali da sfuggire ad un lettore sbadato; ma qui l'imbroglio di tempo è fondamento all'opera d'arte, nè tutti forse s'acconcerebbero a risolvere quest'imbroglio con l'argomento dello

(1) De Platonis qui vulgo fertur Menexeni consilio et origine. Griphisw. 1859.

(2) Diog. Laer. III. 37.

Stallbaum, sia quasi il segnale onde Platone volle contraddistinguere la sua parodia all'epitaphios di Lisia. Su la lingua pare a noi sia da fare assegnamento scarsissimo, malgrado i tentativi dell'Ast e del Tüllmann. Se togli qualche asprezza che forse avverte solo chi legge il dialogo con sospetto, non trovi nulla per cui l'abbia da giudicare meno perfetta di quella de' dialoghi del primo periodo. Ma quest'assenza de' pensamenti più elevati e delle più splendide forme platoniche non prova ancora la spuria origine d'un dialogo, in cui si miri a parodiar fedelmente la falsa retorica di Lisia e degli altri oratori della medesima risma, offerendoci, a così dire, il filosofo che improvvisa le orazioni con tanto studio e tanto sottili accorgimenti elaborate da' retori. E dinanzi alle attestazioni dell'antichità, nella ignoranza in cui siamo delle circostanze particolari, come già al Socher e all'Hermann, manca a noi l'ardimento di negar fede al Menesseno che al tempo d'Aristotele già entrava nella raccolta platonica, e che Plutarco assegnava a Platone, quasi uno scherzo ed un giuoco del gran filosofo; εἰ καὶ μετὰ παιδιᾶς γέγραπται.

MENESSENO

SOCRATE, MENESSENO.

Capo I. Stef. vol. II. pag. 234.

Socrate. Vien dall'agora o donde Menésseno nostro? (1).

Menesseno. Dall'agora appunto, o Socrate, e da la residenza del Consiglio (2).

Socrate. E che sei mai andato a fare alla residenza del Consiglio? Non è ella cosa notissima, che quanto all'instruzione ed alla filosofia ti credi esserne omai venuto a capo; e, come tale che si trovi ad averne abbastanza, mediti già volgerti a qualche cosa di più alto e t'accingi a prendere il governo di noi, o 'l mirabile uomo che sei; di noi più vecchi, a cotesta età che tu hai, affinchè casa tua non cessi un momento solo di darci un amministratore de' fatti nostri?

Menesseno. Sì, o Socrate, ove tu me ne dia licenza e di mettermi alle cose di governo tu mi consigli, questo fia il mio desiderio; che se altrimenti, no. Ma questa volta qui veramente era andato alla Boule, perchè aveva inteso s'avesse oggi da eleggere chi avrà a tenere il discorso pe' morti, chè già, sai, stanno per fare i funerali solenni (3).

Socrate. Certo. E chi hanno eletto?

Menesseno. Nessuno: han rimandato la cosa a dimani; ma credo ch' eleggeranno Archino o Dione (4).

Capo II.

Socrate. Veramente, o Menesseno, per molti rispetti si par bello il cadere in battaglia. Chè ne tocca una bella e splendida sepoltura, anche dov'uno muoia povero; e pur gli tocca un elogio, eziandio che fosse un da poco, e pronunziato da uomini sapienti, che non si fanno già a lodare lì in sul momento, ma

molto tempo prima il loro discorso apparecchiano; e sanno così ben fare l'elogio loro, che dicano e ciò che s'attiene e ciò che no a cadauno; e quanto più splendidamente lumeggiando il discorso, alle anime nostre fanno dolcissimo inganno, la città per ogni modo encomiando e i caduti in battaglia, e i maggiori nostri tutti quanti che già prima furono, e noi stessi che ancora viviamo, lodando; tanto ch' io, o Menesseno, per le lodi loro mi sento sempre a bene disposto, e m'aspetto ogni volta ch' i' vi do orecchio e ne prendo diletto, d'aver subito da divenire e più grande e più bello e più nobile d'animo. E poichè il più delle volte in mia compagnia si trovan stranieri e meco insieme vi danno ascolto, dinanzi a loro i' divengo subito più grande; chè anch' essi, mi pare, abbiano da provare questo medesimo effetto a rispetto mio e di tutta la città, sì che la abbiano in maggior estimazione che non prima, persuasi a ciò dall'oratore. E questo siffatto innalzamento dell'animo mi dura per più che tre giorni, sino a tanto il recente discorso e 'l suono della voce dell'oratore mi resta ancor nelle orecchie; finchè poi da ultimo, al quarto o al quinto giorno, mi risovvengo di me medesimo e m'accorgo in che punto della terra i' mi sia; ma sin a quel momento che lì e' mi par di trovarmi nelle isole de' beati: tanto son abili tra noi gli oratori.

Capo III. MENESSENO. Tu l'hai sempre con gli oratori [5], o Socrate. Questa volta tuttavia i' son di credere, che l'eletto non avrà tanto facile impresa; chè la elezione questa volta è fatta al momento, e così l'oratore sarà astretto come a parlar d'improvviso.

SOCRATE. Ma che? o egregio. Ciascun d'essi ha di questi discorsi già belli e preparati, e poi anche di queste cose qui improvvisare non è difficile. Se si trattasse di dir bene degli Ateniesi in mezzo a' Peloponnesii o de' Peloponnesii tra gli Ateniesi [6], allora sì che farebbe mestieri d'un oratore co' fiocchi per riuscire a persuadere e cavarsela con onore: ma quand'uno abbia a dar prova di sè in mezzo a coloro stessi onde dice le lodi, non parmi un gran che se parli bene.

MENESSENO. Nol credi, o Socrate?

SOCRATE. Io no da vero, per Giove.

Menesseno. E ti crederesti d'esser buono tu stesso a parlare, se bisognasse, e te eleggesse la Boule?

Socrate. Quanto a me, o Menesseno, non sarebbe affatto da meravigliare s' io fossi buono di tenere il discorso, avendo avuta per mia ventura una maestra nella retorica che affatto non è da spregiare; anzi tale che ha formato altri molti e buoni oratori, ed uno poi che avanza tutti gli Elleni, Pericle di Santippo (7).

Menesseno. Chi è dessa? manifestamente tu accenni ad Aspasia (8).

Socrate. D'essa appunto io parlo; ed eziandio Conno di Metrobio (9); chè questi due sono stati i maestri miei, l'un per la musica e l'altra per l'eloquenza. Ed un uomo che sia stato di questa guisa educato, non è affatto da meravigliare sia riuscito veramente terribile per tenere discorsi; se non che eziandio chi fosse stato instruito men bene di me, e appreso avesse da Lampro (10) la musica e la eloquenza da Antifonte Ramnusio (11), pur sarebbe buono a cavarsela con onore, dicendo le lodi degli Ateniesi in cospetto degli Ateniesi.

236.

Menesseno. Che sapresti dunque dir tu, se ti toccasse a parlare?

Capo IV.

Socrate. Io per me forse un bel nulla, ma anco jeri i' ebbi a sentir perorare ad Aspasia una funebre laudazione di cotestoro. Anch' ella in fatti aveva sentito dire ciò che tu di', che gli Ateniesi siano per eleggere l'oratore; e quindi in parte la mi venne improvvisando quello che fosse il caso di dire, in parte anche dopo averci pensato sopra, mettendo insieme, com' io credo, la orazion funebre che pronunziò già Pericle, quasi raccapezzasse quello che da tale discorso le era sopravanzato.

Menesseno. E ti ricorderesti tu di ciò che disse Aspasia?

Socrate. Affè ch' i' me ne ho a ricordare: l'ebbi da imparare da essa medesima, e poco mancò, non ne buscassi perch' io lo dimenticava (12).

Menesseno. Perchè dunque nol riferisci?

Socrate. Egli è ch' io temo, non se l'abbia a male la maestra, se metto in piazza il suo proprio discorso.

Menesseno. No da vero, o Socrate; su, mel di' e mi farai

cosa gratissima, sia che tu mi dica il discorso di Aspasia o qual altro voglia, purchè soltanto tu 'l dica.

SOCRATE. E forse poi te la riderai di me, che sì vecchio ti parrà mi diporti tuttavia da fanciullo.

MENESSENO. No da vero, o Socrate, ma ad ogni modo parla.

Capo V. SOCRATE. A te già mestieri è ad ogni costo di compiacere, tanto che starei quasi per dire, che dove tu mi comandassi di mettermi, spogliate le vesti, a ballare [13], io ti ubbidirei, da che ci troviamo ad esser soli tra noi. Or dunque mi sta a sentire. Ella tenne il suo discorso, cred' io, prendendo le mosse da questi morti qui di quest' anno.

Col fatto [14] eglino s' hanno da noi ciò che proprio loro si spetta, e ciò conseguito, al fatale viaggio s' avviano accomiatati pubblicamente dalla città e da' congiunti loro in privato; *per la orazione* poi si hanno il di più della onoranza che la legge ne impone di rendere a' prodi e che bello è di rendere. Delle geste nobilmente compiute, per una ben detta orazione, si ridesta la memoria e l' onore in chi la ode ver chi le ebbe compiute: uopo è quindi di così fatto ragionamento che sia conveniente encomio a gli estinti, e a' viventi esortazione benevola, che i figli e i fratelli ecciti ad imitarne il valore, e i padri e le madri, e se altri v'abbiano ascendenti, questi poi racconsoli.

237. Come dunque potremmo riuscire in siffatta orazione? o donde prenderemmo noi convenevolmente le mosse per encomiare i prodi che in vita di lor virtù fecer lieti i loro attenenti, e in appresso incontrarono morte per la salvezza degli altri viventi? Parmi sia naturale, da che prodi essi furono, di ciò stesso lodarli. Ma prodi furono per esser nati di prodi. La nobiltà loro lodiamo dunque anzi tutto, e in secondo luogo la educazione e l'allevamento loro; e a ciò in appresso il valore dimostreremo delle lor geste, secondo che eglino in bella luce lo misero e degna di loro.

Capo VI. Di lor nobiltà fu ad essi prima cagione la origine de' padri loro, la quale non fu già di peregrinanti; tanto che non ebbero a dichiarare i figliuoli avveniticci in questo paese e nati di tali che venivan di fuori; ma autoctoni [15] e veramente abitanti e viventi nella lor patria, nè già, com' altri, da la

madrigna nudriti, ma sì dalla madre terra, nella quale abitavano, e indi venuti che fossero a morte, in sul suo e nella terra che li ha generati e nutriti ed accolti [16], ivi giacevano. Giustissimo è quindi di celebrare anzi tutto la madre; chè così anco lor nobiltà viene insieme ad essere celebrata.

Capo VII.

E ben è degna che da gli uomini tutti quanti sia questa terra lodata, nè soltanto da noi e per molti rispetti, ma sopra tutti per questo primissimo e massimo, ch'ella è in amore a gli dei. E testimonianza di ciò che affermiamo, fa la contesa e 'l giudizio che già si passò tra gli dei [17] venuti per essa in contrasto. Cui gli dei detter lode, come da gli uomini tutti non vorrà giustizia che lodata sia? Un secondo titolo di lode per lei sarebbe a buona ragione pur questo: che nel tempo nel quale la terra tutta quanta venne alla luce ed ogni fatta animali produsse, e le fiere e le greggi, la terra nostra, a quel tempo, non generò belve feroci e libera d'esse rimasesi, ma tra gli animali fece sua scelta e mise al mondo l'uomo, che per la intelligenza a gli altri sovrasta e solo la giustizia conosce e gli dei. E del mio dire egli è questo grande argomento, abbia questa terra qui partorito i progenitori di cotestoro ed i nostri, che come qualunque procrei, ha l'alimento che si conviene a chi procreato abbia; a quel modo medesimo che ei si fa manifesto, se una donna abbia o no partorito, ovvero simulato abbia il parto, dove pel neonato non abbia le fonti dell'alimentazione. Or così anco questa terra, madre nostra, ci dà sicuro segnale ch' ella abbia gli uomini ingenerato. Ella in fatti per prima produsse allora l'alimento per gli uomini, i frutti del frumento e dell'orzo, onde l'uman genere ottimamente e con grandissimo piacere alimentasi, sì ch' ella ha realmente questa specie animale ingenerato. E questo cotale argomento ha eziandio da valere più per la terra che non per la donna, da che non è la terra che imiti la donna nel concepimento e nel parto, ma sì la donna la terra imita. Nè già di questo suo frutto fu ella avara, sì lo compartì anco altrui; in appresso pe' suoi nati produsse eziandio l'olio ch' è ristoro dalle fatiche, e avendoli così nutriti e allevati insino a giovinezza, duci e maestri loro addusse gli dei, de' quali convien per ora lasciar

238.

da banda i nomi, chè già tutti sappiamoli. Eglino la vita nostra conformarono a questo presente stato, noi pe' primi avendo educato alle arti e insegnatoci a custodire la nostra propria terra e a fabbricarci e ad adoperare le armi.

Capo VIII. Procreati e di questa maniera educati i progenitori di cotestoro vissero in istato ordinato, del quale bene sta che or si faccia brevemente ricordo. Chè educatore degli uomini è sempre lo stato, buono d'uomini buoni e di contrari a' buoni ov' esso sia il contrario di buono [18]. Come dunque in istato buono crebbero gli antenati nostri, uopo è dimostrare, e come per esso buoni sono eziandio i presenti, nel cui numero pur entrano cotestoro che son trapassati. Egli era in fatti il reggimento medesimo e allora ed ora, nel quale viviamo, l'aristocrazia [19]; e così per tutto 'l tempo quasi sempre da quello incominciando. Gli dà nome taluno di democrazia ed altro nome altri gli dà, come meglio talenta [20]: ma in verità, col beneplacito della moltitudine, è aristocrazia. Re in fatti v' ebbero sempre per noi; ora di sangue ed ora invece eletti [21]; e podestà grande s' ebbe ognora la moltitudine, la quale le magistrature distribuisce e 'l potere commette a coloro che di mano in mano sono in fama di ottimi; e mentre nè per debile facoltà, nè per povertà di fortuna, nè per oscurità di natali niuno si trova ad esser cacciato, nemmeno pe' contrari titoli, come in altre città, niuno è preferito: ma questa sola regola vige, chiunque s' abbia fama di sapiente e da bene, quegli s' abbia 'l potere ed imperi. Cagione poi di questo nostro stato ella è la uguaglianza d'origine. Chè le altre città constituite sono d'ogni maniera d'uomini e tra loro diversi; tanto che eziandio diversi sono i reggimenti loro, tirannidi e oligarchie; e vivono alcuni pochi, facendo conto che gli altri sian servi, e gli altri avendoli come loro padroni. Noi ed i nostri all'incon-239. tro, d'una sola madre nati, tutti fratelli facciamo conto d'esser reciprocamente, nè padroni nè servi; ma uguaglianza di naturale origine uguaglianza di stato legale ne sforza a cercare, sì che non si ceda l'uno all'altro se non per la estimazione della virtù e del sapere [22].

Capo IX. Il perchè in ogni libertà educati i padri di cotestoro ed i

nostri ed eglino stessi, ed in isplendido luogo nati molte belle geste compirono nel cospetto degli uomini, e sì in privato e sì in pubblico; lor dovere estimando per la libertà e per gli Elleni con Elleni combattere ed eziandio a prò degli Elleni tutti co' barbari. Da Eumolpo e dalle Amazzoni [23] che avevano invaso il paese, ed eziandio da più antichi inimici come difesi si siano; e come a gli Argivi abbiano recato soccorso contro i Cadmei e a gli Eraclidi contro gli Argivi [24], scarso è il tempo a narrar degnamente; e poi avendo lor virtù inneggiato ne' canti i poeti, è fatto noto universalmente. E per ciò se noi ci aceingessimo a celebrare nella nostra prosa tai fatti, forse che riusciremmo inferiori; onde mi pare sia da lasciarli da banda, da che s'hanno già l'onor loro [25]. Ma di quelli, onde poeta per laudazione condegna condegna fama non ha ancor conseguito, e ancor si giacciono nell'oblio, di questi sembrami sì di dover fare ricordo, celebrandoli e altrui raccomandandoli, affinchè con odi e con ogni maniera di versi condegnamente li celebrino. E di quelli ch'io dico, questi son per ordine i primi: signori d'Asia i Persiani e venuti per ridurre Europa in servitù, i figli di questa terra e genitori nostri arrestarono: e d'essi giustizia e necessità vogliono sia fatta menzione per primo e celebrata la loro virtù [26]. Sovr'essa veramente è da fisare il pensiero, se uno abbia da dirne condegnamente le lodi, riportandosi col discorso a quel tempo, quando già intiera l'Asia sotto il suo terzo re era serva; primo d'essi Ciro, dopo vendicati in libertà pel suo grande animo i Persiani suoi, i dominatori Medi sommise e per tutta la rimanente Asia fino all'Egitto estese lo imperio; il figlio suo in appresso in Egitto ed in Libia, fin dove era possibile giungere; Dario il terzo per terra spinse i confini dell'imperio sino a gli Sciti, mentre con le flotte dominava sovrano il mare e le isole, tanto che niuno si credesse potergli stare di fronte; chè servi omai gli animi addivenuti eran di tutti: così numerose e grandi e bellicose genti lo imperio de' Persiani avea dome. 240.

Per chiamare in colpa noi e que' d'Eretria, messo innanzi il pretesto che a' suoi danni conspirato avessimo in Sar- Capo X.

di [27], cinquecento mila uomini spedì Dario su le sue navi e i suoi legni, e ben trecento navi, capitano Dati, ingiungendogli avesse a riportargli prigioni Eretriesi e Ateniesi, se volesse serbare in su le spalle la testa. Passato costui con le navi ad Eretria, gli uomini di quel paese, che erano allora per le cose di guerra tra' più famosi in Grecia, nè scarsi di numero, in tre dì [28] ebbe assoggettati; e tutto quanto il paese, affinchè nemmen uno non gli sfuggisse di mano, perquisì a questo modo: saliti i monti d'Eretria, e da mare a mare distesisi i soldati di lui, dandosi l'uno l'altro la mano in catena lo intiero paese percorsero, sì che potessero al re riferire, che non n'era loro sfuggito veruno. Col divisamento medesimo da Eretria discesero al piano di Maratona, quasi dovesse loro esser facile, strettili nella necessità medesima che que' d'Eretria, eziandio gli Ateniesi di portar via. E mentre tali fatti in parte compievansi e si tentavano in parte, a que' d'Eretria nissun degli Elleni recò soccorso nè a gli Ateniesi, eccezione fatta pe' Lacedemoni. Questi poi giunsero il dì appresso alla battaglia; nel tempo che tutti gli altri esterrefatti, chiamandosi beati della salvezza presente, si serbaron tranquilli. Lo che dov' uno si faccia seco medesimo a considerare, arriverà a conoscere quali per virtù si fossero veramente coloro che a Maratona sostennero l'impeto de' barbari, e la superbia di tutta l'Asia fiaccarono, e primi innalzarono i trofei di lor vittoria su' barbari, duci e maestri addivenendo per gli altri di questo insegnamento che invincibil non fosse la possa de' Persi, ma ogni qualunque moltitudine ed ogni sfarzo di ricchezza ceda innanzi a virtù. Cotesti uomini pertanto io proclamo padri non de' nostri corpi soltanto, ma eziandio della libertà nostra e di quanti abitano sul continente; chè, fiso l'occhio a quel fatto, anco nelle posteriori battaglie presero ardimento gli Elleni di cimentarsi per la libertà, fatti discepoli a' guerrieri di Maratona.

Capo XI. 241. I primi onori nella orazione son dunque ad essi da rendersi; secondi a coloro i quali a Salamina e ad Artemisio combatteron per mare e riportarono vittoria [29]. Anco di cotestoro uno avrebbe da dire ben molte cose, e di che fatta impeto sostennero per terra e per mare e come propulsaronlo. Ma di

quello che parmi sia nel loro fatto bellissimo, ben io farò ricordo: che cioè dessi all'opra de' combattenti di Maratona dettero compimento. Quelli in fatti di Maratona ciò solo dimostrato aveano a gli Elleni, che per terra possibile era di battere i barbari, e a' pochi i molti; ma per mare nol sapevasi ancora, e fama aveano i Persiani d'esser per mare invincibili si pel numero grande e si per la ricchezza e l'arte loro e per la forza. Questo pertanto degno è si lodi negli uomini che combatterono in quelle navali battaglie, che 'l concepito timore da gli Elleni [30] sbandirono, e fecero che dal paventare cessassero la moltitudine delle navi e degli uomini. Per gli uni e per gli altri dunque, pe' combattenti di Maratona e per quelli del mare di Salamina, accadde che educati fossero gli altri Elleni alla vittoria, da quelli per terra e per mare da questi apprendendo il buon costume di non paventare più i barbari.

Il terzo fatto, e in ragion del numero e del valore, io proclamo che sia della greca salvezza quel di Platea; comune questo pe' Lacedemoni e per gli Ateniesi. Da un grandissimo e gravissimo periglio costoro tutti ne hanno campato, e per questa loro virtù son' ora encomiati da noi e saran poi in futuro da que' che ne verran dopo. In appresso molte città ancora degli Elleni stavan col barbaro e lo stesso re andava dicendo di maturare in sè medesimo come un' altra volta assalirebbe gli Elleni. Giusto è pertanto che eziandio cotestoro ricordinsi, i quali alle anteriori geste dierono l'ultimo compimento della salvezza, avendo purgato i mari e discacciatone il barbaro affatto. Furono cotestoro che ad Eurimedonte combatterono la pugna navale [31], che andarono ad oste a Cipro, che navigarono in Egitto e per ogni altra parte [32], de' quali s' ha da serbare buona memoria e saper loro grado, perchè al re fecero concepire tanto forti timori, che alla sua propria salvezza ponesse ben mente, nè più meditasse la ruina degli Elleni. Capo XII.

E questa guerra dalla intiera nostra città fu sostenuta a suo proprio profitto e di quanti la sua stessa lingua parlavano, contro i barbari. Ma ristabilita la pace, e venuta la città nostra in onore, le piombò addosso ciò che sempre si suol dare Capo XIII. 242.

da gli uomini a coloro che sono in buona fortuna: da prima la emulazione e appresso l'emulazione l'invidia [33]. Il perchè a suo mal' in cuore la città nostra si trovò involta nella guerra con gli Elleni. In appresso, scoppiata la guerra, si combattè a Tanagra per la libertà de' Beoti co' Lacedemoni [34], ed essendo rimasta dubbia la prova dell'armi, decise della cosa ciò che seguì dappoi. Chè queglino si ritrassero, abbandonati i Beoti, al cui soccorso s'erano mossi, e i nostri, di lì a tre giorni, riportata vittoria in Enofiti, gl'ingiustamente fuggiaschi secondo giustizia in patria raddussero. E costoro che i primi dopo la guerra persiana in prò della libertà di Elleni contro Elleni pugnarono e si diportaron da prodi, e cui venuti erano in soccorso, la libertà conquistarono, dalla città onorati, primi furono in questo monumento composti. Indi poi, scoppiata una grossa guerra [35], e tutti quanti gli Elleni invaso avendo e taglieggiato il paese, con che veramente di mala grazia la città nostra ricambiavano, vintili in navale battaglia e i condottieri loro, i Lacedemoni, presi in Isfaghia, mentr' era in lor potestà di metterli a morte, i nostri invece risparmiarono e restituirono in libertà facendo la pace [36], come coloro che con gli uomini della nazione medesima facevan ragione s'avesse da guerreggiare sino a conseguir la vittoria, ma non già pel privato rancore d'una città scemar l'Ellenica famiglia; coladdove co' barbari insino a disperderli. Questi uomini pertanto giustizia è di celebrare con lodi, i quali questa guerra guerreggiata avendo, hanno qui la lor tomba; perchè dimostrato hanno, se alcuno mai dubitasse che, nella prima guerra contr' al barbaro, altri non fossero stati degli Ateniesi da più, come a ragione non dubitino. Eglino in effetto fecer prova di soprastar nella guerra, allorquando, tutta l'Ellade essendo sossopra, e le nazioni che le altre elleniche condotto avevano, sottomesse essendosi, mentre già prima i barbari insiem con esse avean vinto, ora da soli vincevano.

Capo XIV. Una terza guerra dopo questa pace tanto inattesa quanto terribile divampò; ed in essa molti prodi trovata avendo morte qui giacciono; e molti eziandio, che, dopo aver per

243. tutta Sicilia numerosissimi trofei innalzato per la libertà dei

Leontini, a soccorso de' quali in forza de' giuramenti [37] erano in quelle terre passati, mentre la città, per la gran distanza della spedizione, caduta era in gravissimo travaglio, sì che non potesse lor provvedere, disperati dovettero alla sinistra fortuna concedere; de' quali i nemici e coloro che stati sono a fronte, più alte dicon le lodi della moderazione e della virtù, che non gli amici degli altri le cantino; e ancor molti che nelle battaglie navali per lo Ellesponto in un sol dì tutte le navi catturarono degl'inimici ed eziandio molte altre in lor potere ridussero [38]. E questa guerra io ho detto terribile ed inattesa per significarne che a tanto giunse degli altri Elleni la contenzione contro la città nostra, che si osasse fino mandar chiamando per via di legati l'aborrito re, cui insieme con noi discacciato aveano; ed or di bel nuovo per privato interesse lo si riadduceva; contra Elleni richiamavasi il barbaro e tutti, barbari ed Elleni, contro la città nostra congiuravano insieme [39]. Per lo che manifesta appariva della nostra città la possa e la virtù. Avvegnachè facendosi omai giudicio ch'ella avesse a soccombere, e chiuso essendo a Mitilene il nostro naviglio, sopra ben sessanta navi volando al soccorso, costoro imbarcaronsi, e da uomini veramente prodi si diportarono, per ciò che gl'inimici batterono, liberarono i loro, ma da immeritata fortuna colpiti, e non potuti raccattare da' flutti, qui hanno l'onor della tomba, perchè s'abbiano da ricordare ognora e celebrare con lodi [40]. Per la virtù loro in effetto non solo quel navale combattimento vincemmo, ma eziandio la guerra; chè per essi alla città nostra venne fama non potesse mai sottostare nella guerra con gli uomini quai che si fossero. E fu vera fama: chè per la nostra propria depravazione avemmo a soccombere, ma non per l'altrui mano. Invitti eziandio oggi veramente noi siamo per costoro; ma sì noi stessi da noi stessi abbiam vinto e in condizione di vinti ridotto. In appresso, ristabilita la tranquillità [41] e la pace al di fuori, fu guerreggiata la guerra domestica; così tuttavolta che se destinato fosse a gli umani di passare nelle sedizioni la vita, niuno avria da far voti che la sua propria città avesse altrimenti a passarsela. Come in fatti e dal Pireo e dalla città di lieto e benevolo animo non si miser

d'accordo i cittadini all'infuori d'ogni espettazione e tra loro e con gli altri Elleni (12), e con quanta moderazione dalla guerra
244. non si ristettero con que' d'Eleusi! E di tutte queste cose che qui niun'altra era la causa, se non la propria cognazione loro, onde un'amicizia salda e fraterna, di fatti e non di parole, procedeva. E di questi eziandio, che per la mano l'uno dell'altro in questa guerra trovaron morte, uopo è di serbare memoria, e di placarli come solo possiamo per via di preghiere e di sacrifici in questa presente solennità, a chi ora li ha in suo potere raccomandandoli, da che omai ci siamo con essi riconciliati. Chè non già per animo malvagio ed infesto venner dessi alle mani, ma per mala fortuna; e ne facciamo noi viventi certa testimonianza; chè essendo della loro generazione medesima di ciò che facemmo e patimmo, ci siamo reciprocamente largito il perdono.

Capo XV. In appresso, venuta la pace universale, la città visse in tranquillità, perdonandola a' barbari che da lei avendo i lor danni patiti non iscarsa vendetta presa s'avevano, ma a gli Elleni rimproverando, quante volte ricordasse che da lei ricevuti avendo beneficii cotali, così le ne avessero grazie rendute col far causa comune co' barbari, col distruggerne il naviglio che già salvi li avea, e col rovesciarne le mura, dove noi avevamo impedito le loro cadessero. Deliberò pertanto la città di non più gli Elleni difendere, sia che tra di loro o sotto a' barbari cadessero in servitù; e la deliberazione sua attenne. Sendo noi pertanto in cotali disposizioni, i Lacedemoni, giudicando noi vindici della libertà omai soccombuti e 'l sottomettere gli altri fosse la lor propria parte, a ciò dettero opera.

Capo XVI. Ma che giova più andar per le lunghe? non è già gran pezza, nè fatti da molti anni compiuti io verrei a dir seguitando. Sappiam noi stessi di quanto timore colpiti, vennero per soccorso alla città nostra tra gli Elleni primi gli Argivi, i Beoti e i Corinzi, e, quello che mirabilissimo fu veramente, lo stesso re in tante difficoltà si trovò involto (13) da non sapere altronde attender salvezza che da questa città, cui già prima a ruinare studiava. Che se qualcuno con buona ragione alla città nostra volesse far colpa, di ciò soltanto la potrebbe a diritto accusare, ch'ella fu sempre soverchiamente misericordiosa e

a' servigi di chi era da meno di lei. Ed anco questa volta ella non fu buona a tener sodo nè a perseverare in quello che deliberato ella aveva, di non dare aiuto a nessuno di coloro che le avean fatto ingiuria, se mai cadesse in servitù: ma si lasciò piegare e corse al soccorso, e gli Elleni con l'aiuto suo liberò dal servaggio, sì che liberi furono insino a tanto che di bel nuovo non si ridussero gli uni gli altri in servitù; e se al re non osò di recare ella stessa soccorsi, fu vergogna de' trofei di Maratona, di Salamina e di Platea, ma lasciando a' banditi e a' volontari piena libertà di soccorrerlo, effettivamente salvollo [44]. Ricostruite intanto le mura e il naviglio, e messasi in aspettativa di guerra, quando fu ad ogni patto a guerreggiare forzata, pe' Parii [45] la guerra sostenne co' Lacedemoni. 245.

Capo XVII. Ma fatto il re timoroso della città nostra, come vide i Lacedemoni rinunziare alla guerra per mare, prefiggendosi di mutare la parte, addimandò per sè gli Elleni del continente, cui già gli avevan da prima abbandonato i Lacedemoni, se avesse da stringere alleanza con noi e i soci nostri; e avvegnachè giudicava non vorrebbero tanto concedergli, in ciò stesso alla sua defezione avrebbe il pretesto. Ma quanto a gli altri alleati la sua espettazione fallì; chè disposti furono a concederglieli, e bene vi s'acconciarono, e con giuramento legaronsi Corinzi, Argivi, Beoti e gli altri alleati, a patto che di denaro fornisseli, di dare in sua potestà gli Elleni del continente; soli noi non avemmo animo nè di abbandonarglieli nè di giurare [46]. Tanto nobile e libera ella è questa città e cotanto salda e sana e misobarbara, per ciò che noi siamo schiettamente Elleni e non commisti con barbari. Chè nè Pelopi nè Cadmi nè Egizii nè Danai nè altri quali si fossero, barbari d'origine e per instituto Elleni, abitano in mezzo a noi; ma Elleni schietti noi siamo e non misti di barbari, onde sincerissimo odio nella città nostra s'è ingenerato per tutto che sia di straniera origine. E così di bel nuovo fummo lasciati soli, per non aver voluto commettere una turpe ed empia azione, mettere Elleni nelle mani de' barbari. Venuti pertanto a quel punto medesimo onde la prima volta precipitammo a ruina, con l'aiuto di Dio, meglio che allora componemmo la guerra. Conservando

in fatti il naviglio e le mura e le colonie nostre, deponemmo le armi [tanto di lieto animo vennero anco i nemici a gli accomodamenti] (47); ma pure in questa guerra prodi uomini avemmo da perdere, vuoi per le angustie de' luoghi a Corinto, o vuoi pel tradimento al Lecheo. Prodi ben si furono tuttavolta anco queglino che 'l re camparono e i Lacedemoni spogliarono dello imperio del mare; de' quali io a voi fo ricordanza, e a voi si conviene di celebrarli e d'avere uomini cotali in onore (48).

246.

C. XVIII. Le geste pertanto degli uomini qui sepolti, e degli altri, quanti furono che per la nostra città incontraron morte, molte già e di bella nominanza son dette; ma molte più ancora e più belle ne rimarrebbono, che lunghi dì e lunghe notti non sarebbon bastevoli a chi tutte encomiar le volesse. D'esse conservando diligente ricordo, uopo è che a' proprii figli cadauno faccia la esortazione stessa che si fa durante la guerra, di non abbandonare il posto da' loro padri segnato, nè dare indietro lasciandosi vincere da codardia. E così io medesimo, o figli d'uomini valorosi, or v' esorto, e così sempre v' esorterò in appresso, qualunque volta m' imbatta in alcuno di voi, e lo ammonirò e lo inciterò ad essere quanto sappia più forte. Nella presente congiuntura poi giusto è ch' io vi dica quello che i padri nostri ci fecero comandamento di dire a' posteri, quando loro intravenisse qualcosa, al momento che il periglio affrontassero. Ed io vi dirò ciò medesimo che ho udito da loro, e ch' eglino stessi, se facoltà n' avessero, vi direbbono, com' io conghietturo da ciò che allora ebber detto. Sì, è mestieri voi facciate conto d'udire in ciò che v'annunzio, essi stessi: che eglino così parlarono.

Capo XIX. O figli, che voi di nobili padri nati siate, questa presente circostanza medesima ben v'addimostra. Libero era a noi di serbare non onorata la vita, e onoratamente preferimmo morire, pria che voi e quelli che da voi nasceranno, cuoprir di vergogna, e pria che far onta a' padri nostri e a tutta l'anteriore generazione, giudicando non sia vita quella dell'uomo che a' suoi ha fatto onta, e che a lui nè uomo nè dio possa essere amico nè su la terra nè morto sotterra. Uopo è dunque

che memori delle parole nostre, qual che si sia l'esercizio della vostra vita, con virtù lo esercitiate, sapendo che, dove questa manchi, tutte cose, e materiali beni e instituzioni, turpi sono e brutte. Ricchezza non apporta decoro cui l'abbia con viltà conseguita: costui ricco è per altrui non per sè: beltà e forza di corpo che in vile e codardo si trovi, non è già cospicua, ma indecorosa, e fa meglio notevole chi la possiede e sua viltà manifesta. Ogni sapere che da giustizia sia separato e dalle altre virtù, malefizio, non sapienza, apparisce. Il perchè e da principio e da ultimo e in ogni tempo ogni maggiore impegno mettete, affinchè e noi e i maggiori nostri nella gloria avanziate. E altramente sappiatevi bene, che, dove noi vi superiamo per la virtù, questa vittoria vi torna a vergogna, e dove la nostra al paragone sia vinta, a noi arreca felicità. E per questa via massimamente noi sarem vinti e voi la vittoria v'avrete, se della gloria de' progenitori vostri non abusiate, nè ne facciate spreco, intendendo che ad uom che si estimi, nulla è più turpe che pretendere onore non già per sè stesso ma per la gloria de' maggiori suoi. L'onor de' maggiori è pe' discendenti nobile e bel tesoro: ma sfruttare il tesoro degli averi e degli onori e nol trasmettere a' discendenti turpe è e non da uomo, per la miseria del fatto proprio e della propria fama. E se così adoperiate, amici giungerete in mezzo ad amici, quando venga anche per voi la vostr'ora; ma se ci trascuriate e ci facciate onta, niuno con lieto animo sarà per accogliervi. E questi sono i detti nostri pe' nostri figliuoli.

247.

Capo XX.

A' padri nostri, per quelli che hannovi e alle nostre madri sono a fare esortazioni, affinchè sopportino quanto possano più facilmente la sventura che possa incoglierli, nè già mettersi a far insieme compianti; chè non avran già mestieri di chi li eccití al pianto, bastando a ciò la sorte che loro è toccata; ma a sanar la lor piaga e a calmarli è loro da richiamare a mente, che de' voti che già innalzarono, benigni gli dei si fecero ad esaudire i più gravi. Ch'eglino non addimandavano già fossero i loro figli immortali, ma che fosser da bene e gloriosi, e questo conseguito hanno, ch'è 'l massimo bene. Tutto non è dato che ad uom mortale secondo sua mente

nella vita riesca; e fortemente le sciagure sostenendo, si parrà di fatto che di forti figli son padri, e tali sono essi stessi; dove che se al dolore concedano, o daranno sospetto che nostri padri non siano, o smentiranno chi di noi dica le lodi. Nè l'una nè l'altra cosa è conveniente; ma eglino stessi han da essere col loro contegno gli encomiatori nostri, dandosi a divedere uomini forti, padri di forti. Ella è antica sentenza che si ritiene ben detta: *non mai troppo* [49]; e veramente ben detta ella è. All'uomo [50], che da sè medesimo fa dipendere tutto che mena a felicità, o a felicità lo avvicina, nè già lo lascia nell'altrui
248. balia, sì che sia costretto, secondo che si comportano gli altri, a vagare tra 'l bene e 'l male egli e tutte le cose sue, a quello sì che veramente è dato di vivere e quegli è saggio e forte e prudente. Costui, gli arrida o gli manchi fortuna, gli nascano o gli muoiano i figli, veracemente ubbidirà al precetto: ch' e' non mostrerà nè d'allegrarsi nè d'affliggersi di soverchio, per ciò che darà ascolto solamente a sè stesso. E tali noi facciam conto che i nostri siano, e tali li vogliamo, e li predichiamo, tali dando prova d'esser noi stessi, non ci dolendo nè paventando di soverchio, se s'abbia da passare di questa vita in sul momento. Padri e madri sì scongiuriamo che, questo stesso pensiero albergando, la rimanente vita si passino, e loro medesimi persuadano che non già per querimonie e per pianti ci si gratificheranno, ma se ne' morti è sentimento alcuno di coloro che sono in vita, affatto perderanno di grazia appo noi, affliggendo sè stessi e mal comportando la loro sciagura; dove che se lievemente e con misura la portino, ci saranno gratissimi. Noi omai per nostra parte quel fine avremo, che sovra ogni altro è per l'uomo bellissimo, tanto che meglio si conviene di celebrarlo che non di piangerlo. Delle donne e de' figli nostri pensiero prendendosi e mantenendoli, e in ciò ogni lor pensiero ponendo, la mala fortuna oblieranno e la più bella e nobile vita e a noi più gradita trascorreranno.

Questo basti a'nostri annunziare da nostra parte: che alla città vorremmo raccomandare di prendersi de' padri e de' figli pensiero, di questi perchè onestamente li allevi, di quelli perchè li alimenti onoratamente nella vecchiezza; se non che già sap-

piamo, come anco senza le raccomandazioni nostre vi si provvederà abbondevolmente.

Capo XXI.

Queste sono le cose, o figli e genitori de' morti, ch' eglino d'annunziarvi c' imposero, ed io con l'ardore che posso maggior, ve l'annunzio. Ed in nome loro scongiurovi, perchè gli uni de' loro cari si facciano imitatori, e gli altri si tengano sicuri dell' animo, che noi e alimenteremo e pensiero ci prenderemo di voi vecchi, sì in privato e sì per pubbliche provvigioni, qualunque volta un di noi per qualcuno di voi n' abbia 'l destro. Quanto alla città sapete già certamente la cura ch' ella di voi si prende, come quella che già stabilì proprie leggi pe' figli e pe' genitori di coloro che caddero in campo, e a preferenza degli altri cittadini al suo primo magistrato (81) 249. di curare commise che i padri e le madri loro non abbiano a patire ingiustizia; i figli poi ella stessa tutti insieme li educa, dando opera massimamente che della orfanezza lor non s'accorgano, ella stessa finchè fanciulli sono, nel luogo del padre sostituendosi, e come poi vengano ad età d'uomo, li rimanda alle case loro d'una compita armatura adornatili, dando lor segno e memoria del paterno costume col provvederli degli arnesi del paterno valore, affinchè a lieto augurio ciascuno la casa paterna a regger cominci, con forza entrandovi tutto in arme. I morti medesimi poi non si sta mai dall'onorare, ogni anno celebrando per tutti a pubbliche spese i funerali (82), come in privato si fanno a ciascuno; ed inoltre ginnici ed equestri certami intimando e gare d'ogni arte musicale, e propriamente a rispetto de' morti le parti compiendo d'erede e di figlio, e quelle di padre a rispetto de' figli e per le donne e per gli altri di tutore, sì che in ogni tempo ogni miglior cura presti ad ognuno. Le quali cose considerando in voi stessi, egli è da tollerare più pazientemente l'infortunio vostro; chè così tanto più accetti sarete e a' morti e a' viventi, e tanto più facilmente voi gli uffici vostri adempirete, e gli altri i loro a rispetto vostro adempiranno.

Ed omai e voi e quanti qui siete, dato secondo prescrive la legge, il vostro compianto a gli estinti, partitevi.

Capo XXII.

Questo è, o Menesseno, dell'Aspasia Milesia il discorso.

Menesseno. Per Giove, o Socrate, ben avventurata tu di' Aspasia, se, donna ch' ella è, sa mettere insieme di tali discorsi.

Socrate. Se tu non ci credi, vien meco e 'l sentirai pronunziare a lei stessa.

Menesseno. Spesse volte, o Socrate, i' mi son trovato con Aspasia e ben so qual' ella si sia.

Socrate. E dunque? non l'hai tu in ammirazione e non le sai tu grado di questo discorso?

Menesseno. Ben molto, o Socrate, io le so grado di questo discorso, e a lei e a chiunque riportato te l'abbia; ma sopra tutto poi io ne so grado a chi lo ha pronunziato.

Socrate. E bene sta: ma guarda di non tradirmi, s' io t' ho da riferire molti be' discorsi politici da sua parte.

Menesseno. Sta di buon animo, non ti tradirò: sol che tu me li reciti.

Socrate. Ben sarà fatto.

ANNOTAZIONI

(1) Il personaggio da cui s'intitola il dialogo è già noto al nostro lettore che l'ha imparato a conoscer nel Liside. Figlio di Demofonte peaniese e cugino di quel Ctesippo, che tanta parte ha avuto nel dialogo antecedente, con lui stesso lo ritroveremo testimone della morte di Socrate nel Fedone. Per tale assiduità parrebbe da noverare tra' più fidi discepoli del Sapiente; ma a ciò è impedimento da una parte il carattere che gli è da Platone attribuito, e dall'altra lo studio incessante di salire al potere, che qui medesimo gli sentiamo rimproverato. La età in cui è rappresentato nel dialogo, da ciò si deduce che i giovani non s'inscrivevano nel λεξιαρχικόν prima de' diciott' anni. Per tale inscrizione, accompagnata da riti civili e religiosi, che qui non è 'l caso di ricordare, il giovine addiveniva *sui iuris;* poteva contrar matrimonio, appresentarsi a' tribunali e adire eredità; ma all'assemblea popolare non interveniva prima de' venti anni compiuti. Vedi la dissertazione del Boeckh De Ephebia attica.

(2) Il Βουλευτήριον o la residenza della Βουλή, del maggior consiglio.

(3) Il lettore richiami alla sua memoria il luogo di Tucidide che abbiam riferito sul principio del nostro proemio. Il testo ha: ὅστις ἐρεῖ ἐπὶ τοῖς ἀποθανοῦσι. Λέγειν in fatti ἐπί τινι era la frase d'uso: quasi parlare in piè sopra uno, come noi pure diciamo parlar sul cadavere, per presente il cadavere: e di qui ἐπιτάφιος λόγος la nostra orazione funebre. Riscontra il principio della Lisiana.

(4) D'Archino oratore parla anche l'autore qual che si sia delle vite de' X. oratori. Dionigi d'Alicarnasso poi nel de adm. vi Demosth. cap. 23. pag. 1027. menziona e Archino e Dione, ma è in quel luogo nel quale il gran pedante d'Alicarnasso scrive in proposito del nostro dialogo queste singolari parole: « κράτιστος δὴ πάντων τῶν πολιτικῶν λόγων ὁ Μενέξενος, ἐν ᾧ τὸν ἐπιτάφιον διεξέρχεται λόγον, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, Θουκυδίδην παραμιμούμενος, ὡς δ' αὐτός φησιν, Ἀρχῖνον καὶ Δίωνα ».

(5) Il lettore richiami qui a mente i luoghi già noti del Gorgia e del Fedro.

(6) Son queste le parole citate da Aristotile e su le quali, per una lieve differenza, si è disputato abbastanza a lungo. Cf. oltre il proemio nostro § III. l'Ueberweg l. c. pag. 143. e seg.

(7) Cf. Fedro pag. 270. a.

(8) Non è in una nota, quali son queste che veniamo apponendo al nostro volgarizzamento, che può rifarsi la vita d'Aspasia. Ci accontenteremo di richiamare alla memoria de' nostri lettori le notizie più importanti che ce ne sono state trasmesse.

Da Mileto, ove nacque da un tale Assioco (o da Megara secondo Eraclide Pontico presso Ateneo XII. 533. c.) venne, non si sa in quali circostanze, ad Atene, dove fu subito distinta tra le etere e per la elevatezza dell'animo e per la beltà delle forme. Mettendosi su la via già tracciata da un altra Milesia, la bella Targelia, seppe all'impero delle grazie muliebri congiungere la prestanza dell'ingegno e della più rara perspicacia politica. Nella sua casa s'accoglievano quanti erano uomini per ingegno e virtù segnalati in Atene. Pericle, dopo che si fu separato dalla sua legittima moglie, visse con lei una splendida vita, secondo che narra Eraclide Pontico I. 1. e da lei ebbe un figlio a cui dette il suo proprio nome (Arpocraz. e Suida s. v. 'Ασπασία). Senza accogliere quelle manifeste esagerazioni nelle quali Aspasia ci è rappresentata quasi la maestra di Pericle nell'eloquenza e l'autrice de' discorsi ch'egli recitava nelle civili assemblee, si può ritenere avesse tutte le qualità dello spirito necessarie a chi dovesse partecipare della vita di Pericle. Del quale come divise la gloria, ugualmente ebbe comuni gli affanni. I comici che al tristo Santippo, l'indegno figlio di Pericle, strappavano i secreti della sua vita privata, fecero d'Aspasia il bersaglio comune de' loro attacchi e delle loro calunnie. Ella era per essi l'Omfale, la Deianira e la Hera dell'Ercole e del Giove ateniese. Non v'ebbe bruttura che non le si gettasse sul volto. Si disse allevasse fanciulle per farne turpe mercato; e Plutarco ed Ateneo hanno dato alla mala voce autorità; ma è forte a temere non abbiano fondamento migliore del giuoco di parole che è ne' versi 497.-505. degli Acarnesi d'Aristofane e del frammento di Cratino riportato da Plutarco (in Pericle XXIV.). Le ingiurie de' comici, come soleva accader di frequente, preannunziarono più gravi dolori. Infatti Ermippo il comico portò accusa d'empietà contro Aspasia per avere partecipato delle discussioni e delle dottrine d'Anassagora sottoposto allora a processo, vuoi da Cleone, vuoi da Tucidide di Milesia, secondo la deliberazione presa nell'assemblea a proposta di Diopeite. Se Anassagora, per consiglio di Pericle, si sottrasse con la fuga al processo, Aspasia ebbe Pericle stesso a suo difensore; ed egli ottenne per la sua donna un giudizio d'assoluzione; ma non è senza meraviglia che apprendiamo com'avesse ricorso alle più forti emozioni e fino alle lacrime (Plut. in Per. XXII.); egli ch'ebbe come suo par-

ticolare carattere, l'intiero dominio di sè medesimo, come bene addimostrò verso il termine della sua vita politica, quando, scaduto nell'amore del popolo e afflitto dalle grandi calamità della pestilenza, seppe non soltanto sopportare con dignità la immeritata collera popolare, ma quasi sfidarla con l'orgoglio della innocenza cosciente di sè medesima.

Dopo morto Pericle, Aspasia passò a nuove nozze con Lisicle, uomo di mediocre stato, che per suo mezzo acquistò tuttavia qualche autorità in Atene (Eschine presso Plutarco in Per. XXIV. Harpocrat. s. v. 'Ασπ. Sch. in Aristoph. Eq. 132.) e al fianco di lui passò il resto della sua vita nell'oscurità. Col nome d'ACΠACIA è giunto a noi un ritratto di donna che si conserva nel Museo Pio Clementino, e che già fu illustrato nella Iconografia greca da Ennio Quirino Visconti.

(9) Di lui è detto quanto basta nella nota all'Eutidemo. Contro la menzione che qui si trova fatta di Conno di Metrobio, mentre 'l discorso verte su la eloquenza, fece giustissime considerazioni lo Schleiermacher, al quale credettero di dare conveniente risposta, difendendo il luogo, e il van Pristerer, pros. plat. pag. 141., e lo Stallbaum.

(10) L'ottimo testimonio della gran nominanza che s'ebbe Lampro in tutta l'Ellade, l'hai presso Cornelio Nipote in Epaminond. c. 2. Ateneo II. 44. nomina un Lampro che sarebbe stato maestro di danza di Sofocle. Altrove poi XI. 506. accenna al nostro luogo con manifesto errore.

(11) D'Antifonte Ramnusio abbiamo già più altre volte parlato. Qui riporteremo, nella traduzione del Peyron, quello che di lui lasciò scritto Tucidide: VIII. 68,... «chi aveva ordito la intiera trama nel modo con cui fu condotta a questo punto, e da gran tempo l'aveva meditata, fu Antifonte, personaggio a niun ateniese della sua età per virtù secondo, prestante nel concepire e nell'esporre i concetti. Egli non mai volontariamente parlò ne' pubblici dibattimenti, ossia davanti il popolo, ossia altrove. Ma perchè la plebe s'insospettiva di lui per fama eloquentissimo, egli fu l'uomo il più abile a dar utili consigli a coloro, che dovendo dibattere affari ne' tribunali o nella popolare assemblea a lui ricorsero. Quando poi i quattrocento scaduti all'ultimo dal potere erano perseguitati dal popolo, ed egli stesso era accusato di queste rivolture, allora egli contra un'accusa capitale fece la più bella difesa che mai sia stata udita sino a' miei tempi».

Di questo luogo di Tucidide è a vedere com'abbia giudicato G. Grote nell'ist. della Grecia T. XI. della tr. fr. pag. 158. e come al suo giudizio contradica il Peyron: nota 94.

(12) Di tutte le espressioni che più vivamente dovranno colpire il nostro lettore in questo capo, è stato tenuto già il debito conto nel nostro proemio.

(13) Ecco lo scherzo veramente non troppo attico che già offese sì altamente lo Schleiermacher e l'Ast. Il Loers, il Gottleber ed altri

critici lo han voluto difendere con altri luoghi d'antichi e con la più retta interpretazione di ἀποδοῦναι da noi medesimi accolta.

(14) Contro questo esordio dell'orazione si scaglia Dionigi d'Alicarnasso in due luoghi: de compos. verb. § XVIII pag. 116 e de adm. vi Demosth. § XXIV. pag. 1028 ed. Reiske. Il vecchio pedante non s'è accorto che qui son messi in giuoco i retori di professione con un accenno a Tucid. II. 46.

(15) Antico vanto a gli Ateniesi riconosciuto da moltissimi scrittori dall'antichità: Erod. VII. 161. Tucid. I. 2. Isocrate Paneg. 5. Panaten. 48. Licurg. in Leocr. p. 204. ed Reiske Lisia Epitaph. etc.

(16) Ho accolto la giusta interpretazione data dalla Stallbaum alle parole καὶ ὑποδεξαμένης.

(17) Cf. Luciani Philospseud. II. pag. 238. e richiamati a mente il luogo delle Metamorfosi d'Ovidio VI. 70. e seg.

(18) Queste parole riferite con leggiera diversità da Dionigi, stimò lo Schleiermacher fossero da emendare su l'autorità di lui: καλὴ μὲν ἀγαθῶν, μὴ καλὴ δὲ κακῶν ovvero καὶ ἡ μὲν ἀγαθὴ ἀγαθῶν ἡ δὲ ἐναντία κακῶν. Ma veramente non pare sia d'uopo d'emendamento.

(19) Nel proprio senso di τῶν ἀρίστων ἀρχή. Cf. Politeia IV. pagina 445. e VIII. pag. 545. d. Leggi III. pag. 681. d.

(20) Credette il Dahlmann, Historische Forschungen. I. S. 29. che con queste parole si accenni direttamente a Tucidide, che usa la comune denominazione di δημοκρατία, II. 37. A noi importa piuttosto avvertire che se tra Platone e Tucidide è discrepanza nel nome, sono tuttavia pienamente d'accordo quanto al concetto. Lo Schönborn, già lodato nel proemio, vuol vedervi invece un accenno a Lisia.

(21) Per ispiegarsi questa affermazione il lettore ricordi che il secondo arconte portava 'l nome di βασιλεύς.

(22) Di qui il luogo di Cicerone negli ufficii I. 4. 13. « Huic veri videndi cupiditati adiuncta est appetitio quaedam principatus, ut nemini parere animus bene a natura informatus velit, nisi praecipienti aut docenti aut utilitatis caussa iuste et legitime imperanti ».

(23) Come già nel proemio è detto, di queste antichissime e favoleggiate imprese non tocca la periclea: sì ne parla Lisia, e dopo lui Isocrate nel Panegirico, 19. e Licurgo c. Leocr. pag. 201. Nelle istorie di Tucidide II. 15. la favolosa impresa d'Eumolpo è ridotta a una semplice invasione degli Eleusinii nell'Attica. Dell'altra favoleggiata, guerra delle Amazzoni, onde fanno menzione le funebri orazioni di Lisia e di Demostene ed il Panegirico d'Isocrate vedi Plutarco in Teseo cap. XXVII. pag. 56. Reiske.

(24) Lungamente si sofferma su questo aiuto prestato agli Argivi contro i Tebani Lisia; e ne parla eziandio Isocrate, Panegirico 15. e Panatenaico 169; Erodoto ne fa appena un accenno nel IX. 27. ove è pur ricordata la impresa contro Euristeo.

(25) Di tutto questo luogo sentenziò duramente Dionigi d'Alicarnasso e dietro lui l'Ast, Plat. Leb. S: 450. volle vedervi un' affettata oscurità.

(26) Il lettore potrà con vantaggio paragonare la transizione alle guerre persiane del nostro dialogo con quella della orazione Lisiana.

(27) Il fatto è notissimo nè è d'uopo richiamarlo a mente al lettore. Per vedere le esagerazioni oratorie del nostro e di Lisia cf. Erodoto V. 101. e C. Nepote in Milt. IV.

(28) Erodoto VI. 102. parla di sette giorni.

(29) Della gloria che gli Ateniesi conseguirono in questi combattimenti vedi Erodoto VIII. 17.

(30) τὸν ἐχόμενον φόβον διέλυσαν τῶν Ἑλλήνων il timore, ond'erano presi gli Elleni, ha il testo. È impossibile non avvertire quei certi modi che non sono d'uso frequente in Platone.

(31) Questa battaglia in cui gli Ateniesi si copriron di gloria fu combattuta l'anno quarto dell' Ol. LXXVII. 469. a. C. Cf. Tucidide I. 100.

(32) La spedizione a Cipro e l'aiuto prestato ad Inaro di Psammetico contro i Persiani è dell'anno terzo dell'Ol. LXXVII. o 462. a. C. e durò fino all'anno quarto dell'Ol. LXXX. o 457. a. C. Cf. Tucidide I. 94. 104. 109. 110. Diod. Sic. XI. pag. 459. Wess.

(33) Raffronta col nostro luogo quello di Lisia pag. 117.

(34) La battaglia di Tanagra è dell'anno 457. a. C. Raffronta Diod. Sic. XI. pag. 466. e Tucidide I. 108. Delle discrepanze della nostra orazione da' fonti storici a cui rimando il lettore, è già data ragione nel proemio.

(35) Avverti come la nostra orazione passa sopra a tutte le circostanze storiche de' primi anni della guerra del Peloponneso per saltar subito al fatto di Sfacteria che è dell'anno 425. a. C. o settimo della guerra del Peloponneso; la spedizione poi di Sicilia come una nuova guerra considera; e così è proprio manifesto quello che nel proemio abbiam detto che nell'orazione la storia è acconciata a gl'intendimenti retorici.

(36) La pace che fu soprannominata ἐνιαύσιος. Vedi Tucidide IV. 17.

(37) Per la παλαιὰ ξυμμαχία ond'erano legati con que' di Leontinoi come dice Tucidide III. 86. I trofei a cui s' accenna sono: la vittoria di Myle, la lotta co' Siracusani e la oppugnazione di Messana.

(38) Il luogo certamente non chiarissimo accenna alla defezione di que' di Chio e di Lesbo da Atene, e alla battaglia di Cizico del 410. av. C.

(39) Nel trattato che ad istigazione d'Alcibiade conchiuse Lacedemone con Dario Notho. Cf. Tucid. VIII. 18. Il Bernhardy sospettò della lezione del nostro luogo forse con non bastevole fondamento.

(40) Senofonte Ellenici I. 6. 24. Diod. Sic. XIII. pag. 602.

(41) Per la occupazione militare di Lisandro.

(42) La impresa di Trasibulo. Vedi gli Ellenici di Senof. Libro II.

(43) La dizione qui nel testo è involuta tanto, quanto studiatamente è la istoria stravolta.

(44) Accenno manifesto a Conone che passò presso Evagora e Farnabazo.

(45) Non essendo memoria alcuna di una guerra a favore de' Parii si è assai disputato di questa espressione, la quale, pare sia da riferire alla presa di Pherae narrata da Senofonte nel IV. degli Ellenici. Ma v'è gran dubbio, ed ogni filologo s'è potuto levare il gusto di proporre emendamenti. Così il Krüger propose ὑπὲρ Ῥοδίων l'Hermann ὑπὲρ Ἀργείων ed altri altrimenti.

(46) Riporto la nota di G. Müller: «Gegen den Sohn des Dareios Nothos, König Artaxerxes II., empörte sich sein Bruder Kyros und ihn unterstützte ein griechisches Hülfsheer unter der Anführung des Lakedämonier Klearchos. Bei Kunaxa, unfern Babylon, wurde Kyros geschlagen und fand selbst seinen Tod. Das griechische Hülfsheer aber, nur durch die Niederlage seiner Mitstreiter besiegt, rettete sich durch einen Rückzug ebenso musterhaft wie die Beschreibung es ist, welche uns der Anführer der Nachhut, Xenophon, davon gegeben hat.

Die Lakedämonier, von der Rache des Artaxerxes bedroht, griffen das ihm unterworfene Kleinasien mit einem von ihrem Könige Agesilaos befehligten Heere so nachdrücklich an, dass der Perserkönig nur dadurch sich zu retten wusste, dass er seine Feinde, indem er mit seinem Golde die Korinther, Argeier, Böotier und Thessalier gegen sie erkaufte, den Agesilaos zurückzurufen nöthigte. An diesem Kriege nahmen auch die Athenienser Theil, aber nicht, was hier besonders hervorgehoben wird, durch Bestechungen gewonnen, und ohne dem Perserkönige Zugeständnisse zu machen».

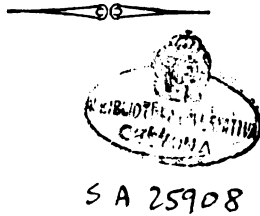
(47) La pace d'Antalcida dell'anno 387. a. C. Cf. Senof. Ellenici v. 1. 28. e 31. e ricorda il giudizio che ne ha dato Plutarco.

(48) A questo stesso punto istorico s'arresta anche l'epitafio di Lisia.

(49) Di quest'antica sentenza attribuita a Chilone ricorda quello che si dice nel Protagora pag. 343. b.

(50) Questa solenne e veramente memorabile sentenza ebbe già per interprete Cicerone nel v. delle Tusculane 12. 36. «Quid vero? in Epitaphio quo modo idem? Nam cui viro, inquit, ex se ipso apta sunt omnia quae ad beate vivendum ferunt, nec suspensa aliorum aut bono casu aut contrario pendere ex alterius eventis et errare coguntur, huic optime vivendi ratio comparata est. Hic est ille moderatus, hic fortis, hic sapiens, hic et nascentibus et cadentibus quum reliquis commodis tum maxime liberis parebit et obediet praecepto illo veteri: neque enim laetabitur umquam neque moerebit nimis, quod semper in se ipse omnem spem reponet sui.

(51) L'arconte eponimo che aveva la tutela degli orfani de' morti in battaglia.

(52) Da queste parole si è creduto di poter dedurre che la festa de' morti fosse annuale, onde poi Cicerone nell' Orator XLIV. ci disse che appunto in questa commemorazione de' morti la orazione del nostro dialoge *quotannis recitari necesse sit.*

CORREZIONI

Il cortese lettore voglia correggere:

a pag. 209. lin. 8. Regali uomini (126) veramente
» 231. » 7. d'antichità *leggi* d'autorità
» 431. » 35. passarcela bene (28)?